مكتبة مصر

دكتور فؤاد زكريا

آفاق الفلسفة



د. فؤاد زكريا

آفاق الفلسفة

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه

مقدمة

فى هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التى نشر كل منها على حدة ثم اختفى أثرها ولم يعد معظمها متاحًا للقارئ . وتعالج هذه الدراسات موضوعات فلسفية وثقافية شغلت بها منذ أواخر الستينات ، وتمتد فى مجموعها عبر آفاق فلسفية واسعة ، يلقى فيها الضوء على العلاقة بين فكر الإنسان ونظمه الاجتماعية ، وتدرس فيها مجموعة من أمهات الكتب الفلسفية دراسة متعمقة ، وتعالج بعض التيارات المعاصرة فى الفلسفة والفن معالجة تستهدف كشف علاقات وروابط جديدة ، لا تعالجها الكتابات الشائعة عادة .

وقد نشر البحث الذى يتضمنه الباب الأول ، وعنوانه « الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية » فى مطبعة جامعة عين شمس بالقاهرة عام ١٩٧١ ، ولم ينشر بعد ذلك . أما البحوث التى يتضمنها الباب الثانى فقد نشرتها مجلة « تراث الإنسانية » ، التى كانت من أهم المجلات الثقافية المصرية فى الستينات وأوائل السبعينات ، ثم أغلقت بقرار تعسفى . وفى هذا الباب بحث واحد لم ينشر فى تلك المجلة ، هو « شجرة الفلسفة عند ديكارت » ، الذى أصدرته مجلة كلية الآداب بجامعة الكويت .

ويضم الباب الثالث بحثًا واحدًا هو « الجذور الفلسفية للبنائية » الذى نشر فى العدد الأول من حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت . وأخيرًا ، تأتى بحوث الباب الرابع ، التى نشر أولها ، وهو « العلم والحرية الشخصية » فى مجلة عالم الفكر بالكويت ، ونشر الثانى ، وهو « الحقيقة الفنية » فى مجلة

« الحكمة » التى تصدرها كلية الآداب بجامعة بنغازى ، أما الثالث وهو « الخلق الفنى بين العلم والتجربة الشخصية » فقد نشر فى مجلة المعرفة السورية .

وفى اعتقادى أن جمع هذه الدراسات ، التى لم تعد متاحة للقارئ العربى ، فى مجلد واحد ، سوف يلقى أضواء مفيدة على جوانب هامة فى تاريخ الفكر ومشكلاته ، هذا فضلاً عن الأفق الواسع للموضوعات التى تضم الفلسفة المتخصصة كما تضم بحوثًا فى النظم الاجتماعية والعلم والقيم ، ولا سيما القيم الفنية . وكل ما آمله هو أن يحفز هذا الكتاب أذهان القراء إلى مزيد من الاطلاع والتفكير فى الموضوعات الخصبة التى يعالجها .

فؤاد زكريا

القاهرة فى فبراير (شباط) ١٩٨٥

الباب الأول

الجوانب الفكرية
فى
مختلف النظم الاجتماعية

مقـــدمة

إلى أى حد تؤثر النظم الاقتصادية المختلفة فى تكوين عقلية الإنسان ؟ وما نوع التفكير السائد الذى يتولد عن كل نظام من هذه النظم ؟ وما طبيعة الإطار الفكرى والثقافى الأكثر ملاءمة لنظام الرق ، وللنظام الإقطاعـى والرأسمالى والاشتراكى ؟

هذه هى الأسئلة التى سنحاول الإجابة عنها فى هذا الفصل . على أن طرح هذه الأسئلة يثير ، منذ البداية ، مشكلات معقدة ، ويقتضى منا أن نتنبه إلى مجموعة من الحقائق التى ربما غابت عنا لو بدأنا فى خوض الموضوع مباشرة ، ولو لم نقم بتحليل للمشكلات الرئيسية الكامنة من وراء هذا الموضوع .

١ ـــ أولى هذه المشكلات هى أن القول بوجود تفكير سائد يتلاءم مع كل نظام من النظم الاقتصادية ، ربما فهم على أنه يعنى صبغ التفكير فى كل مرحلة من مراحل التطور الاقتصادى بصبغة نمطية موحدة ، أى أنـه يعنـــى أن المفكرين ، فى العصر الإقطاعى مثلا ، يتميزون بسمات عقلية واحدة يمكن الاهتداء إليها عند كل منهم على حدة .

على أن هذا الفهم بعيد كل البعد عن الصواب ، فضلاً عن أنه فهم يكذبه الواقع نفسـه : ذلك لأن كل عصر يتميز بتباين فكرى شديد ، سواء على مستوى المثقفين الكبار أم على مستوى الأشخاص العاديين أنفسهم . وعلى ذلك فنحن حينما نتحدث عن الإطار الفكرى لعصر من العصور ، أو عن نوع الثقافة الذى يتلاءم مع نظام من النظم ، نعنى فى الواقع أعم السمات الفكرية

المشتركة ، التى تلفت أنظارنا أكثر من غيرها حينما ندرس ذلك العصر ، ولكن لا يتعين أن تكون هذه السمات موجودة بحذافيرها عند كل مفكر على حدة ، وليس من الضرورى أن تكون عقول الناس كلها ، فى ظل ذلك النظام ، مصبوبة فى قالب فكرى واحد .

٢ — والمشكلة الثانية هى أن الربط بين النظم الاقتصادية وبين الجوانب الفكرية لحياة الناس فى ظل هذه النظم ، قد يوحى بأن هناك تأثيرًا مباشرًا للنظم الاقتصادية فى الحياة الفكرية . ولما كان الاقتصاد يهتم بالأسس المادية لحياة الناس ، فقد يفسر هذا الربط بأنه يعنى الأخذ بالتفسير المادى المباشر ، والآلى ، للفكر الإنسانى ، بحيث يعد هذا الفكر نتيجة مباشرة للعلاقات الاقتصادية السائدة فى مرحلة معينة ، وتؤدى هذه العلاقات الاقتصادية إلى إنتاج أفكار الناس ومثلهم العليا وقيمهم ، مثلما تؤدى الآلات إلى إنتاج السلع .

هذه المشكلة تثير موضوعًا معقدًا غاية التعقيد ، هو العلاقة بين الجانبين المادى والمعنوى فى حياة الإنسان . ودون محاولة للدخول فى الجوانب المعقدة لهذه المشكلة ، يكفينا أن نقول إن هناك ما يشبه الإجماع على أنه إذا كان للجوانب المادية — ومن أهمها الاقتصاد — تأثيرها فى أفكار الناس وقيمهم ومثلهم العليا ، أى فى الجوانب المعنوية للحياة البشرية ، فإن هذا التأثير لا يمكن أن يكون مباشرًا . وبعبارة أخرى فإن أى نظام اقتصادى لا « يفرز » فكرًا من نوع معين ، يكون هو وحده الملائم له ، والناتج عنه ، بل إن للفكر قدرًا معينًا من الاستقلال ، بل لديه قدرة خاصة على أن يؤثر فى الجوانب المادية لحياة الإنسان بقدر ما يتأثر بها .

وعلى ذلك فمن الضرورى أن ننتبه ، حين نتحدث عن تأثير النظم الاقتصادية فى أفكار الناس ، إلى أن هذا التأثير ليس آليًا مباشرًا ، بل هو يسير

فى عملية معقدة غاية التعقيد ، ولا يعمل فى اتجاه واحد ، من الاقتصاد إلى الفكر ، بل يمكن أن يعمل فى الاتجاه المضاد ، من الفكر إلى الاقتصاد ، أو من العقل إلى المادة .

ومع أخذ هاتين النقطتين بعين الاعتبار ، يمكننا أن نبدأ فى دراسة الاتجاهات الفكرية العامة المرتبطة بالنظم الاقتصادية ، واضعين نصب أعيننا أن هذه النظم لا تستطيع أن تصب عقول الناس كلها فى قوالب واحدة ، وأنها لا تملك أن تؤثر فى هذه العقول تأثيرًا آليًا مباشرًا . ومع ذلك فسوف يتبين لنا أن من الممكن الاهتداء إلى ارتباطات مفيدة وعميقة بين الإطار الذهنى لحياة الناس فى عصر من العصور ، وبين النظم الاقتصادية السارية على هذا العصر ، وأننا نستطيع من خلال هذه الارتباطات أن نعمق فهمنا للاقتصاد والفكر معًا : إذ نكتشف فى النظم الاقتصادية جوانب وأبعادًا أعمق مما توحى جوانبها المادية وحدها ، ونهتدى إلى أسس للبناءات العقلية والمعنوية تكمن جذورها فى الحياة الواقعية للمجتمع الذى ظهرت فيه .

مجتمعات ما قبل الإقطاع

المرحلة البدائية :

لم يعرف الإنسان الملكية الفردية بمعناها الصحيح فى المراحل البسيطة الأولى من حياته ، بل كان يسود هذه الحياة نوع من التضامن والمشاعية ، ناشىء عن صعوبة الظروف التى لم يكن الفرد قادرًا على مواجهتها وحده ، وعن ضآلة الإنتاج وبساطته ، وعدم وجود أى فائض إنتاجى يسمح باستغلال عمل الآخرين ، لأن العمل كان كله موجهًا نحو تلبية الحاجات الضرورية المباشرة .

فى هذه المرحلة كان الفكر الإنسانى يتسم بنفس البساطة والبدائية اللتين كان يتسم بهما الإنتاج . فكل حوادث الطبيعة كانت تفسر تفسيرًا أسطوريًا ، يتمشى مع العجز عن فهم الظواهر الكونية وعدم القدرة على كشف أى قانون من قوانينها . وكان العالم يحتشد بالقوى التى تنسب إليها صفات إلهية : فهناك آلهة للرعد والمطر والزرع والبحر والخصب والموت ... إلخ ، بحيث كان الحد الفاصل بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان يكاد يكون منعدمًا . فالطبيعة تشعر بنفس الأحاسيس الإنسانية ، وتتحكم فيها نفس العوامل التى تتحكم فى أفراد البشر . وربما كان من الممكن تشبيه فكرة التقارب بين الإنسان والطبيعة وإزالة الحواجز بينهما ، بمبدأ الملكية المشاعية السائد فى الاقتصاد البدائى لهذه الفترة . وكان السحر هو التعبير الواضح عن مجتمع يعجز فيه الإنسان عن السيطرة على الطبيعة من خلال فهم قوانينها ، فيلجأ إلى القوى الخفية والغيبية التى يتصور أنه يستطيع عن طريقها التحكم فى مجرى الأشياء . ومن الملاحظ أن السحر

بدوره يفترض نوعًا من العلاقة المشاعية المشتركة بين الإنسان والطبيعة : إذ أن الطبيعة تخضع لكلمات الإنسان وأوامره وتعاويذه ، ويزول كل حد فاصل بين المجال البشرى والمجال المادى الخارجى .

مرحلة الرق :

لم يحدث الانتقال من المرحلة البدائية إلى مرحلة نظام الرق مباشرة ، بل إن التطور بينهما كان متدرجًا وبطيئًا إلى أقصى حد . وكانت نقطة التحول هى تقدم القوى الإنتاجية إلى الحد الذى لا يعود الإنسان ينتج فيه من أجل تلبية حاجاته المباشرة ، أو الوفاء بضرورات الحياة ، بل أصبح إنتاجه يزيد عما يحتاج إليه لاستخدامه الخاص . وكان هذا التوسع مؤديًا إلى نتيجة ضرورية : هى بداية التقسيم الطبقى للبشر . فبعد أن كان التجانس والمساواة فى الفقر هو الطابع المميز للمرحلة البدائية ، أصبح هناك اختلاف وتميز بين مستويات الناس ، نتيجة لبداية ظهور فوائض فى الإنتاج تزيد عما يلزم للاستخدام المباشر فى المعيشة اليومية ، وظهر الفرق بين الغنى والفقير ، أو القوى والضعيف . وكان هذا التميز هو ذاته بداية استغلال الإنسان للإنسان؛ إذ أن تراكم الثروة — ولو على نطاق ضيق — يتيح للغنى أن يستعين بالفقراء فى استثمار ممتلكاته ويستغل ضعف مركزهم من أجل فرض شروطه عليهم .

ولم يتخذ هذا الاستغلال شكل الرق فى كل الأحوال ، بل إن العالم القديم عرف نظمًا اقتصادية متقدمة بنيت على أساس سلطة استبدادية مطلقة ، تتميز فيها طبقة الحكام والكهنة عن عامة الشعب بميزات هائلة ، ولكنها لا تتخذ من عامة الشعب عبيدا بالمعنى الصحيح . وفى ظل هذه النظم ازدهرت حضارات هائلة ، كانت دعامتها الأولى هى الاقتصاد الزراعى المتقدم ، كما هى الحال فى

الحضارة المصرية القديمة .

أما نظام الرق فكان النموذج الواضح له هو المجتمع اليونانى القديم . فعندما اتسع نطاق الحروب التى يخوضها اليونانيون ، أصبح الأسرى فى هذه الحروب يجلبون إلى البلاد لكى يستعان بهم فى الأعمال المنزلية فى بداية الأمر ، واكتسبوا بالتدريج صفة الرقيق الذى يتحكم سيده ، لا فى عمله فحسب ، بل فى شخصه أيضًا ، وأصبح لهذه الصفة أساس قانونى ينظم العلاقة بين السيد والعبد لصالح الأول على طول الخط . وباستمرار التطور أصبح الأرقاء يستخدمون فى الإنتاج الاقتصادى ، لا فى الأعمال المنزلية وحدها ، وصاروا يمثلون قوة عمل رئيسية تتولى القيام بالأعمال اليدوية المرهقة ، وتوفر على السادة عناء الاحتكاك بالعالم المادى ، وتكفل لهم فرص العيش الرغد على حساب « الآلات البشرية » التى تنتج لهم كل ما يحتاجون إليه فى معيشتهم ، وتضيف إليه فائضًا يحقق لهم ما يشاؤون من أرباح .

فى ظل هذا النظام الاجتماعى بدوره ظهرت حضارات قديمة مجيدة ، أعظمها بلا نزاع هى الحضارات اليونانية ، التى امتدت فترتها المزدهرة من حوالى القرن الثامن قبل الميلاد إلى ما يقرب من ألف عام بعد هذا التاريخ ، أى إلى القرن الثانى الميلادى ، وإن كان العصر الذهبى فيها يمتد — باعتراف المؤرخين جميعًا — من القرن السادس إلى القرن الثالث قبل الميلاد .

وعلى الرغم من أن الرق ، من حيث هو نظام اقتصادى ، ينطوى على استغلال فئة من الناس لفئة أخرى استغلالاً تامًا ، يصل إلى حد التحكم فى أشخاصهم معنويًا وماديًا ، فإنه كان على الأقل يضمن قدرًا كبيرًا من الحرية (المعنوية والمادية أيضًا) للمواطنين الأحرار ، وكان لذلك أثره الكبير فى ازدهار الفكر فى ذلك العصر .

مقارنة بين النظم الاستبدادية القديمة ونظام الرق :

ولو أجرينا مقارنة بين النظم الاستبدادية ، كما عرفت فى بلاد الشرق القديم ، وبين نظام الرق ، من حيث مدى تشجيع كل منهما للنهضة الفكرية والعلمية ، لكانت المقارنة فى صالح النظام الثانى . ذلك لأن مبدأ الحكم الاستبدادى المطلق كان يطبق على الميدان العقلى والروحى بدوره : فالعلم كله تحتكره طبقة من الكهنة ، هى وحدها التى تتداول أسراره وتتوارثها ، وتحرص على كتمانها عن بقية الناس . ومن المستحيل أن تحدث نهضة فكرية وعلمية شاملة فى جو التكتم هذا . وكل ما كان يحتاج إليه الناس هو مجموعة من المعارف العملية التى تساعدهم على تحقيق أغراضهم المباشرة فى الزراعة والعمارة والملاحة ، إلخ . ولذلك أحرزت المعارف العملية تقدمًا كبيرًا فى بلاد الشرق القديم، تعد الآثار المصرية الباقية نموذجًا رائعًا له. والأرجح أنه كان هناك من وراء هذا التقدم العملى فكر نظرى لا يستهان به ، ولكن هذا الفكر لم ينتشر ولم يتداول ، نظرًا إلى حرص الكهنة عليه كما لو كان أسرارًا مقدسة . وهكذا كانت السلطة المطلقة فى ميدان المعرفة (وهى انعكاس للسلطة المطلقة فى ميدان الحكم) عاملاً من عوامل تضييق نطاق التقدم الفكرى والعلمى ، واستحالة الانتفاع من ثماره على مستوى واسع .

وهنا يظهر الفرق واضحًا بين النظام المطلق وبين نظام الرق كما كان مطبقًا عند اليونانيين القدماء . فهؤلاء الأخيرون كانوا يقسمون المجتمع إلى أحرار وعبيد ، ولكنهم لم يقسموه إلى كهنة وأناس عاديين . صحيح أن التقسيم كان حادًا وقاطعًا فى الحالتين ، ولكنه كان فى الحالة الأولى يتيح فرص المعرفة لعدد من الناس أوسع بكثير ، هم المواطنون الأحرار . والأهم من ذلك أن نوع المعرفة الذى يستطيع هؤلاء المواطنون الأحرار أن يصلوا إليه لم يكن معرفة محاطة بهالة من القداسة ، بل كان معرفة متاحة للجميع يستطيع أى شخص أن

يساهم فى تقدمها وينتفع من ثمارها ، إذا ما توافرت له القدرة على ذلك .

بل إن طبقة العبيد المستغلة ذاتها كانت تقوم بدور غير مباشر ، ولكنه عظيم الأهمية ، فى التقدم الفكرى لليونانيين فى ظل نظام الرق . ذلك لأن هذه الطبقة كانت تتولى القيام بالأعمال اليدوية المرهقة ، التى تتطلب جهدًا جسميًا كبيرًا ، ومن ثم كانت تعفى الأحرار من القيام بهذا النوع من الأعمال . وهكذا كان ميدان العمل المادى مقفلاً أمام المواطنين الأحرار ، على حين أن ميدان العمل العقلى كان مفتوحًا أمامهم على مصراعيه ، بل كان هو الميدان الوحيد الذى يمكنهم أن يمارسوا فيه نشاطهم .

الطابع الفكرى لمرحلة الرق :

ويعزو بعض مؤرخى الفكر تقدم التفكير العلمى والفلسفى ، وتقدم الآداب والفنون ، عند اليونانيين القدماء ، إلى هذا العامل بالذات : أى إلى عدم اضطرار قطاع كبير من الشعب إلى القيام بأعمال جسمية مرهقة ، وتفرغهم للجوانب الروحية والعقلية فى الحياة . وربما كان هذا تعليلاً مقتصرًا على جانب واحد ، ولا يشمل كل نواحى الظاهرة التى نتحدث عنها ، ولكنه على أية حال تعليل طريف لا يصح تجاهله ، لأنه يلقى بعض الضوء على ذلك التقدم الهائل الذى أحرزه اليونانيون القدماء فى ميادين الفكر والأدب والفن خلال العصر الذى ساد حياتهم فيه نظام الرق .

والأهم من ذلك أن هذا التعليل يفسر لنا « الطابع الخاص » الذى اتخذه الفكر والعلم اليونانى . ففى اليونان ولدت الفلسفة ، وظهر لأول مرة ذلك النشاط الفكرى النظرى الخالص الذى لا يبحث عن الحقيقة كما تتمثل فى جانب بعينه من جوانب الوجود ، بل يبحث عن الحقيقة لذاتها ، وبأعم معانيها . وفى اليونان أحرزت العلوم النظرية ، ولا سيما الرياضيات ، تقدمًا كبيرًا . وكلنا يعرف أن هندسة إقليدس ، بنظرياتها التى لا تزال تدرس حتى

اليوم ، هى إنتاج يونانى صرف . ومن جهة أخرى فإن اليونانيين لم يبرعوا فى ميدان العلوم التجريبية ، بل إنهم نظروا إليها على أنها فى مرتبة أقل بكثير من العلوم النظرية : لأن هذه الأخيرة علوم يستخدم فيها الإنسان عقله فقط ، أما الأولى فيستخدم فيها يده بقدر ما يستخدم عقله . وبذلك يكون احتقار العمل اليدوى والمادى قد انعكس على نظرة اليونانيين إلى العلوم ، ويكون التقسيم الطبقى للمجتمع اليونانى إلى أحرار وأرقاء قد ولد نوعًا آخر من تقسيم العلوم حسب مراتبها : بحيث تكون منها علوم تليق بالأحرار ، وأخرى لا تليق بهم . ويكفى لكى ندرك أهمية تأثير هذا العامل على التفكير اليونانى ، أن نقارن نظرتهم هذه إلى العلم بنظرتنا الحالية . فنحن اليوم لا نعترف بأى نوع من « الطبقية » بين العلوم ، بل نسوى بينها جميعًا ، ولو نظرنا إلى علم الطبيعة ، الذى يقوم اليوم بدور عظيم الأهمية فى حياتنا ، لوجدنا أنه كان فى نظر اليونانيين علمًا غير رفيع لأنه يتطلب اتصالاً بالعالم المادى . ومن جهة أخرى فإن العلوم التى تتصل بأحط الموضوعات تحتل فى نظرنا مكانة لا تقل عن مكانة تلك التى تتصل بأرفع الموضوعات . فعالم الحشرات يمكن أن يؤدى إلى الإنسانية خدمة كبرى لو استطاع أن يقضى على آفة مثل دودة القطن أو قواقع البلهارسيا ، وعالم التربة (الطين) يمكن أن يحدث انقلابًا فى الاقتصاد القومى لو تمكن من تهيئة ظروف تؤدى إلى مضاعفة إنتاج محاصيل معينة . وكل هذه أمثلة تدل على أن عصرنا ، الذى تسوده مثل عليا ديمقراطية ، لم يعد يعترف بتقسيم العلوم إلى مراتب ، ومن ثم فإن الاحتمال كبير فى أن يكون ازدراء العمل اليدوى وإعلاء قيمة العمل العقلى النظرى (وهو ذاته نتيجة مترتبة على التقسيم الطبقى للمجتمع إلى أحرار وعبيد) هو الأصل فى تقسيم اليونانيين للعلوم إلى علوم رفيعة وأخرى ليست لها إلا مرتبة دنيا .

ولا شك أن هناك عوامل أخرى ، إلى جانب نظام الرق ، تضافرت على

تحقيق النتائج التى أشرنا إليها . فالازدهار الاقتصادى ، والتبادل المستمر للسلع ، والاختلاط الدائم بالشعوب الأخرى ، ونمو النشاط الصناعى والحرف ، كل هذه العوامل تساعد على تهيئة الجو للبحث الحر عن الحقيقة فى الميدان الفكرى والعلمى . وإذا كان نظام الرق هو أسهل الطرق التى توافرت فى العالم القديم لتحقيق هدف تحرير فئة من الناس إلى القدر الذى يكفى لجعلها قادرة على ممارسة النشاط العقلى والروحى الخلاق ، دون سعى إلى تحقيق منفعة عملية مباشرة ، أو إلى خدمة أغراض السحر ، أو مساعدة الكهنة على نشر عقائدهم ، فإن مجرد تكدس الثروات وتحقيق فائض اقتصادى معقول ، يمكن أن يكون بدوره وسيلة لتحقيق هذا الهدف نفسه . ومعنى ذلك أن النهضة العقلية والروحية فى اليونان القديمة كانت مرتبطة بالنهوض الاقتصادى الشامل ، ولكن الطابع الخاص الذى اتخذته هذه النهضة يصعب تعليله إلا إذا ربطنا بينه وبين انتشار نظام الرق فى المجتمع اليونانى .

المرحلة الإقطاعية

السمات العامة للمرحلة الإقطاعية :

ليس من السهل أن يأتى المرء بمجموعة من الصفات المميزة للمرحلة الإقطاعية فى التطور الاقتصادى ، إذ أن معظم هذه الصفات تصدق على مجتمعات معينة ولا تصدق على مجتمعات أخرى .

ففى بعض الأحيان يعرَّف الإقطاع تعريفًا زمنيًا ، فيقال إنه هو النظام الاقتصادى السائد فى العصور الوسطى . ولكن هذا التعريف لا يسرى إلا على نظام الإقطاع فى أوروبا ، أما فى كثير من أماكن العالم الأخرى ، وضمنها الشرق ، فلا زال للإقطاع وجود ، بشكل أو بآخر ، حتى اليوم . وفى أحيان أخرى يعرَّف الإقطاع تعريفًا سياسيًا أو اجتماعيًا ، فيقال إنه النظام الذى يستبد فيه المالك الإقطاعى بأقدار كل من يعملون عنده ، وتكون له عليهم سلطة مطلقة تعلو على سلطة الدولة ذاتها . ومع ذلك فإن هذا التعريف يتجاهل حقيقة عرفتها أوروبا فى بداية عصر التصنيع ، وهى أن الإقطاع كان فى بعض الأحيان أرحم من العصر الرأسمالى فى الفترة الأولى من تاريخه ، لأنه كان يمنح الناس قدرًا من الأمن والحماية على الأقل .

كذلك يعرَّف الإقطاع أحيانًا على أساس مركز السلطة فيه ، فيقال إنه ذلك النظام الذى تتفكك فيه السلطة المركزية للحكومة أو تختفى نهائيًا ، لتحل محلها سلطات متعددة ينفرد بكل منها إقطاعى يكون له الأمر والنهى على كل من يعملون فى أرضه . ولو صح هذا التعريف لما أمكن القول بوجود مرحلة إقطاعية فى البلاد التى ظلت السلطة فيها ، طوال تاريخها ، فى يد حكومة

مركزية واحدة ، ومن بينها مصر .

وربما كان الأصح أن نربط بين الإقطاع وبين النمط الزراعى فى الاقتصاد ، فنقول إنه ذلك النظام الذى يقوم فى البيئات الزراعية على أساس علاقات معينة بين المالك الكبير والفلاحين المشتغلين فى أرضه ، تتسم أساسًا بأنها علاقات تسلطية . والواقع أن البيئة الزراعية ضرورية لفهم الإقطاع ، إذ أن عناصر النظام الإقطاعى لا تكتمل بصورتها المطلقة فى الحالات التى يكون فيها مالك الأرض الكبير مشتغلاً بمهمة أخرى لا صلة لها بالحياة الريفية ، كالعمل فى ميدان المال أو التجارة أو الصناعة . كذلك فإن هذه البيئة هى التى تضفى على الإقطاع طابعًا خاصًا ، وتنشر فى المجتمع الذى يسوده الإقطاع قيمًا معينة ، تظل متأصلة فى النفوس حتى بعد أن يتم التخلص — اقتصاديًا — من العلاقات غير المتكافئة التى يستتبعها نظام الإقطاع .

ولعل هذه النقطة الأخيرة هى التى تقتضى منا اهتمامًا خاصًا بالمرحلة الإقطاعية . ذلك لأن أوروبا بدأت تتخلص من السيادة المطلقة لنظام الإقطاع منذ عصر النهضة الأوروبية ، أى فى حوالى القرن السادس عشر ، وسددت الضربة القاضية إلى هذا النظام فى عهد الثورة الفرنسية (على المستوى السياسى) وفى عهد الثورة الصناعية (على المستوى الاقتصادى والاجتماعى) ، بحيث يمكن القول إنها قد تخلصت من آخر آثاره فى القرن التاسع عشر . أما بالنسبة إلينا فإن الإقطاع ما زال نظامًا يعيش بيننا ويؤثر فى عقليتنا وفى قيمنا ونظرتنا إلى العالم . صحيح أننا استطعنا تصفيته منذ اللحظة التى قضى فيها على نظام الملكيات الزراعية الكبيرة بفضل قوانين الإصلاح الزراعى ، ولكن من الواجب أن نتذكر أن الإقطاع ، بأشكاله المختلفة ، ظل هو النظام السائد فى بلادنا مئات بل ألوفًا من السنين ، وأن التصفية المادية للنظام لا تعنى التخلص من آثاره المعنوية ، التى ستظل تلازمنا فترة غير قصيرة

من الزمن ، ما لم نبذل جهدنا من أجل التخلص منها بالعمل الواعي والسعي الدائب .

وطبيعي أن يكون من الصعب الحديث عن الخصائص الفكرية لمرحلة مرت بها البشرية زمنًا طويلاً كهذا ، وانتشرت في بيئات شديدة التباين . فمن العسير أن نتحدث عن « إقطاع » واحد في العالم بأسره ، لأن الإقطاع كان يتخذ أشكالاً تختلف باختلاف الظروف المحلية التي ينتشر فيها . وربما كان الأيسر أن نعالج الإقطاع — من الناحية الفكرية — على أنه نوعان : إقطاع غربي ، وإقطاع شرقي ، على أن يكون مفهومًا أن المقصود بالشرق تلك المنطقة التي نعيش فيها من العالم ، لا البلاد الشرقية على إطلاقها .

الإقطاع في الغرب :

من العوامل الأساسية لظهور نظام الإقطاع في أوروبا تلك الحروب الكثيرة التي كان يخوضها الملوك ، إما ضد بعضهم ، وإما ضد أعداء من الخارج . فلقد أدت هذه الحروب إلى ازدياد أهمية فئة العسكريين المحترفين ، وزيادة عدد أفرادها . ونظرًا إلى أن الملوك لم يكن لديهم دائمًا المال الذي يكفي لمكافأة هؤلاء المحاربين ، ولا سيما القادة منهم ، على خدماتهم ، فقد كانوا يمنحونهم قطعًا من الأرض جزاء لهم على حسن بلائهم في الحروب . و لم تكن هذه المنح في البداية على شكل ملكية دائمة ، بل كانت تعطي المحارب حق الانتفاع من الأرض ، ثم تحول هذا الحق فيما بعد إلى ملكية دائمة . ومما ساعد على هذا التحول أن صغار الفلاحين كانوا يحتمون بالمالك الكبير ضد أخطار الضرائب وعدم الاستقرار ، ورغبة منهم في الشعور بمزيد من الأمن . وهكذا كان الفرسان المحاربون من أهم العناصر التي تكونت منها طبقة الإقطاعيين في العصور الوسطى ، وكان لهذه الحقيقة أثرها البالغ في صبغ القيم الفكرية في عصر الإقطاع الأوروبي بطابعها الخاص .

ومن ناحية أخرى كان كبار رجال الكنيسة والأديرة يسيطرون على

مساحات شاسعة من الأرض ، قدمت إليهم بوصفها هبات أو منحا أو هدايا ، فضلا عن أن الإعفاءات الضريبية والتسهيلات الكثيرة التى كانوا يتمتعون بها قد ساعدتهم على استثمار ثرواتهم ومضاعفتها ، حتى أصبحت أملاك الكنيسة تكوّن نسبة كبيرة من الأراضى الخاضعة للإقطاع ، كما أصبح رجال الدين من أهم عناصر الطبقة الإقطاعية فى العصور الوسطى .

ولقد كان هذا الأصل المزدوج لنظام الإقطاع فى الغرب : أعنى انتماء الإقطاعيين إلى فئة الفرسان المحاربين من جهة ، وإلى فئة كبار رجال الدين من جهة أخرى — كان هذا الأصل المزدوج هو الذى يعلل مجموعة القيم والعادات العقلية التى سادت المجتمع الإقطاعى الغربى فى العصور الوسطى .

١ — فقد كانت أهم القيم الأخلاقية فى العالم الغربى فى العصر **الوسيط هى قيم الشجاعة والأرستقراطية والترفع** . وتلك هى قيم الفرسان النبلاء من ملاك الأرض ، الذين ظلوا يحتفظون بالفضائل العسكرية حتى بعد أن تحولوا إلى الحياة المدنية المستقرة . وفى استطاعة المرء أن يلمس مدى أهمية هذه القيم إذا رجع إلى أى عمل أدبى تدور حوادثه فى عالم فرسان العصور الوسطى . وفى كثير من الأحيان كان هذا الترفع الأرستقراطى يتسم بنوع من النظرة الأبوية إلى عامة الشعب . وليس معنى النظرة الأبوية فى هذه الحالة وجود نوع من العطف أو المحبة بالضرورة ، بل إن المقصود منها هو نظرة المالك الإقطاعى إلى عامة الناس على أنهم من رعاياه ، وعلى أنه مسؤول عنهم بمعنى ما ، أى أنه يتخذ القرارات الحاسمة بشأن مستقبلهم ، وربما شارك فى حل مشكلاتهم إذا كانت طبيعته تسمح له بالاهتمام بهذه المشكلات .

ومما ساعد على اكتمال سيطرة مالك الأرض على الفلاحين ، ضعف السلطة المركزية فى العصور الوسطى ، وعدم وجود حكومة مسيطرة وإدارة حكومية قوية لها سلطة تنفيذية كاملة . وهكذا كان الإقطاع يقوم بمهمة حماية أرواح

الفلاحين وممتلكاتهم (إن كانت لهم ممتلكات) ، وهو أمر كانت له أهميته البالغة فى عصر لم يكن فيه من مصدر للثروة سوى الأرض ، وكان دور التجارة والصناعة فى الإنتاج محدودًا إلى أبعد حد . ولكنه كان يتقاضى ثمن هذه الحماية باهظًا : إذ كان الفلاحون المشتغلون بأرضه رقيقًا لهذه الأرض ، وكانت حقوقهم ضئيلة جدًا ، وواجباتهم باهظة فادحة ، و لم تكن أمامهم أية سلطة يحتكمون إليها إذا زاد طغيان المالك الإقطاعى عن الحد ، إذ كان هذا الإقطاعى هو الخصم والحكم فى آن واحد .

ولذلك فإنه إذا كانت قيم الشجاعة والترفع والأرستقراطية هى السائدة فى جانب الإقطاعيين ، فإن قيم الخضوع والولاء كانت هى السائدة فى جانب عامة الناس ، وكان النموذج المرغوب فيه لإنسان العصر الوسيط هو نموذج الإنسان الخاضع ، الذى لا يتجاوز حدوده ولا يتطلع إلى ما هو أعلى منه ، والذى تنحصر أغلى أمانيه فى رضاء سيده الإقطاعى عنه .

٢ — وقد أسهم رجال الدين بدورهم فى إكمال صورة العصر الإقطاعى الغربى ، فنشروا بين عامة الناس قيم الزهد ، وصوروا حياة الإنسان على هذه الأرض بأنها مرحلة عابرة ، لا ينبغى أن يوليها اهتمامًا كبيرًا ، ومن ثم كانت أفكارهم منصرفة عن هذا العالم ، زاهدة فيه ، و لم تكن لأوجه النشاط المتعلقة بهذه الحياة من قيمة سوى أنها تهيئ الإنسان للحياة الأخرى الباقية . على أن هذه القيم كانت فى واقع الأمر موجهة نحو عامة الشعب — أعنى نحو أولئك الذين يريد رجال الدين فى ذلك العصر أن يظلوا فى حالة من القناعة والاكتفاء بأقل القليل،أما رجال الدين أنفسهم فكان الكثيرون منهم يعيشون حياة لا صلة لها على الإطلاق بما يدعون الناس إليه : إذا أنهم كانوا يستمتعون بكل مباهج الحياة ، و لم يكن إصرارهم على تأكيد قيم الزهد إلا تغطية لنمط حياتهم الذى كان أبعد ما يكون عن الزهد . والمهم فى الأمر أن انتشار أفكار الخضوع

والولاء والرضا بالقليل كان يرجع إلى تأثير رجال الدين بقدر ما كان يرجع إلى تأثير النبلاء الإقطاعيين .

دور الإقطاع فى حياة الشرق :

لا يمثل الإقطاع فى الشرق — إذا فهم بمعنى واسع ، لا بالمعنى الذى كان سائدًا فى الغرب فحسب — نظامًا تاريخيًا كان له دوره خلال مرحلة من مراحل التطور ثم انقضى عهده ، وإنما هو نظام ما زالت له — فى المنطقة التى نعيش فيها من العالم — آثار عميقة ، بل لا يزال له وجود فعلى ملموس فى كثير من أرجاء هذه المنطقة .

ولسنا نود أن نتحدث عن العوامل المختلفة التى أدت إلى ظهور نظام الإقطاع وتوطده فى هذه المنطقة من العالم ، إذ أن هذا الحديث كفيل بأن يبعد بنا عن غرضنا الأصلى ، وهو البحث فى الاتجاهات الفكرية والمعنوية التى ترتبت على انتشار نظام الإقطاع . وحسبنا أن نشير إلى أن الامتداد الزمنى الهائل لنظام الإقطاع لا يسمح لنا بأن نتحدث عنه كما لو كان نظامًا واحدًا متجانسًا فى كل الأحوال ، بل كان من الضرورى أن يتغير طابعه من عصر إلى عصر ، ومن مجتمع إلى آخر ، وأن يتداخل أحيانًا مع نظم أخرى سابقة على الإقطاع ، كنظام الرق ، وأحيانًا أخرى مع نظم لاحقة له ، كالنظام الرأسمالى .

ولذلك كان يكفينا ، لكى نحقق أغراض بحثنا الحالى ، أن نشير إلى نظام الإقطاع بوصفه ذلك النظام الذى يرتبط أساسا بالحياة الزراعية ، والذى يتسم بعلاقات اقتصادية واجتماعية بعيدة كل البعد عن التكافؤ بين ملاك كبار من ناحية ، وبين فلاحين مستعبدين بدرجات متفاوتة . وينبغى أن نتنبه فى هذا الصدد إلى أن آثار هذا النظام تظل تطبع الحياة الريفية بطابعها الخاص ، حتى بعد أن يطرأ تحول أساسى على نمط الملكية الزراعية ، ولا يعود الملاك الإقطاعيون مسيطرين على أقدار الفلاحين . ذلك لأن التغير فى النظم

التشريعية أيسر وأسرع بكثير من تغير العقليات الاجتماعية ، ومن هنا كانت العادات القديمة تظل مستحكمة فى النفوس بعد فترة طويلة من زوال النظم التى أدت إلى ظهورها .

ولنقل ، بعبارة أصرح ، إننا فى الوقت الذى قضينا فيه على الإقطاع من حيث هو نظام اقتصادى تتسم العلاقات الاجتماعية فيه بطابع معين ،لم نستطع بعد أن نقضى على العادات الفكرية والاتجاهات المعنوية التى يولدها نظام الإقطاع . بل إننا حتى فى حياتنا الحضرية قد انتقلنا إلى المدن حاملين تراثًا كاملاً من الأفكار والاتجاهات الريفية المرتبطة بعصور إقطاعية عميقة الجذور ، فكانت النتيجة أننا أصبحنا فى كثير من الأحيان نحيا حياة مزدوجة بالمعنى الصحيح : فنمارس فى المدن أعمالاً ترتبط فى صميمها بالعصر الحديث ، كإدارة دفة الأداة الحكومية ، أو الاشتغال فى مصنع أو شركة تجارية ، ولكنا نمارس هذه الأعمال بعقليات وقيم موروثة من بيئة هى فى صميمها ريفية ، بل هى فى صميمها إقطاعية .

ولا شك أن لهذا الازدواج أخطاره وأضراره ، إذ أنه يحدث انفصامًا معنويًا فى المجتمع ، بين طبيعة الواقع الذى يعيش الناس فيه ونوع العقلية أو النفسية التى يواجهون بها هذا الواقع ويحاولون حل مشاكله . ولذلك فإننا حين ندرس العادات والاتجاهات العقلية التى ترتبط بالنظام الإقطاعى أو تتولد عنه ، لا ندرس مرحلة غابرة من التاريخ ، بل ندرس واقعًا لا يزال يحيا بيننا حتى اليوم ، وما زال يمارس تأثيره فى سلوكنا على الرغم من اختفاء النظام الاقتصادى والاجتماعى الذى أدى إلى ظهوره . فلنحاول إذن أن ندرس بشىء من التفصيل نوع العادات والقيم التى يولدها النظام الإقطاعى فى المجتمع لكى تتضح لنا عن طريقها كثير من مظاهر عدم التوازن فى حياتنا الراهنة ، وتستبين من خلالها وسائل التخلص من هذا الاختلال .

السمات المعنوية للحياة فى ظل الإقطاع :

ومن الواجب أن تكون نقطة بدايتنا فى دراسة السمات العقلية المتولدة عن نظام الإقطاع هى تلك الحقيقة التى أشرنا إليها من قبل ، وأعنى بها أن نظام الإقطاع مرتبط أساسًا بالحياةالريفية الزراعية . ولا شك أن طول المدة التى ظل فيها الإقطاع سائدًا فى الريف قد أدى إلى تداخل وثيق بين العلاقات الاجتماعية الإقطاعية وبين نمط الحياة الريفية بوجه عام ، بحيث يمكن القول إن قدرًا غير قليل من معالم الحياة فى الريف ، كما نعرفها حتى يومنا هذا ، قد تحدد عن طريق نظام الإقطاع ، كما يمكن القول من ناحية أخرى إن السمات الرئيسية المميزة للعقلية التى تعيش فى ظل الإقطاع قد تشكلت نتيجة لظروف البيئة الزراعية التى لا يسود هذا النظام إلا فيها .

١ — أولى السمات التى تلفت الأنظار فى البيئة الريفية التى يسودها الإقطاع ، والتى تؤثر تأثيرًا قويًا على العقليات فى هذه البيئة ، هى **بساطة نمط الحياة وبطء إيقاعها** . وصحيح أن هذه سمة مشتركة بين كل المجتمعات الزراعية ، ولكن نزوع المجتمع إلى الثبات ومحاربته للتجديد من الصفات التى تزداد وضوحًا فى المجتمع الإقطاعى على وجه التخصيص . ذلك لأن الإقطاع بطبيعته نظام راكد ، يحرص أصحاب السلطة فيه على الاحتفاظ بنفوذهم وسيطرتهم ، ويؤمنون — عن حق — بأن شيوع الاتجاه إلى التجديد فى أى ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية يمكن أن تنتقل عدواه إلى سائر الميادين ، ومن ثم فإنه يهدد سلطتهم ذاتها بالخطر .

فى مثل هذا المجتمع تتخذ أساليب الإنتاج ذاتها طابعًا ثابتًا ، ولا توجد أية حوافز للتجديد . وينعكس ذلك مباشرة على العقول ، فتكون النتيجة أن تتسم طرق التفكير بالثبات ، وتتسم العادات الاجتماعية والقيم الأخلاقية بالجمود

والتحجر . وإلى هذا العامل يرجع قدر كبير من النفور من التجديد فى مجتمعاتنا الريفية ، والاعتقاد بأن الأحوال السائدة فى المجتمع المحلى هى أوضاع أزلية ، كانت ولا تزال موجودة فى كل مكان وزمان . ولا جدال فى أن ضيق نطاق التجارب فى المجتمع الريفى يقوم بدور هام فى هذا الصدد ، إذ أن الانفتاح على العالم الخارجى ، وتبادل الخبرات مع الشعوب والمجتمعات الأخرى ، ظل حتى عهد قريب أمرًا عسيرًا بالنسبة إلى معظم المجتمعات الريفية فى العالم ، وزاد تحجر نظام الإقطاع من إحكام هذه العزلة ، فكانت النتيجة هى ما نلمسه فى المجتمعات الريفية من ارتياب وتشكك فى أى نمط من أنماط السلوك أو الاعتقاد يخالف النمط الشائع فى المجتمع المحلى ، والنظر إلى كل تجديد على أنه بدعة لا تشكل انحرافًا فرديًا فحسب ، بل تمثل خروجًا على تقاليد المجتمع ذاته وتحديًا وإهانة له .

٢ — ويرتبط بالسمة السابقة مباشرة **تقديس الماضى على حساب الحاضر والمستقبل** .ففى المجتمع الذى يسوده النزوع إلى الثبات ، والنفور من التغير والتجديد ، تعد عبادة الماضى ظاهرة لا مفر منها . وهذه بدورها ظاهرة نلمسها فى كافة المجتمعات الريفية عامة ، حيث لم تتغير أساليب الإنتاج إلا فى عشرات السنين الأخيرة ، بينما ظلت عشرات القرون تكاد تكون ثابتة . ولكن المجتمع الإقطاعى يضيف إلى هذا التعليل العام سببًا آخر : ذلك لأن زمام السيطرة فى هذا المجتمع يقع فى قبضة أناس يتجهون ، بحكم وضعهم الاجتماعى ، إلى تكريم الأسلاف والإشادة بماضيهم . فالمالك الإقطاعى الكبير يدين بثروته ونفوذه — فى معظم الأحيان — للوراثة ، وكثيرًا ما تكون ممتلكاته موروثة من أسلاف بعيدين ، بل إن لقبه ذاته قد يكون موروثًا من أجداد سبقوه بمئات من السنين . وهكذا فإن أمجاده كلها مرتبطة بالماضى ، وكل قيمة للحاضر إنما تستمد فى نظره من علاقته بهذا الماضى . ولما كان الأعيان

الإقطاعيون هم المسيطرون فى مثل هذا المجتمع ، فإن طرق تفكيرهم وقيمهم الأخلاقية هى التى تنتشر وتطبع صورتها على المجتمع ككل ، ومن هنا تتعلق الأذهان فى مثل هذا المجتمع بالماضى ، وتنظر إلى المستقبل — الذى يحمل فى طياته دائمًا احتمالات التغيير — بعين الارتياب ، بل إنها لا ترضى عن الحاضر ذاته إلا بقدر ما يكون انعكاسًا للماضى ، وترى أن القديم أفضل دائمًا من الجديد ، وأن ما انقضى عهده لا يمكن أن يعوض . وحين تصبح هذه الطريقة فى التفكير ظاهرة عامة ، يؤمن بها الإقطاعيون والفلاحون على حد سواء ، يكون معنى ذلك أن أصحاب المصلحة فى التغيير يعملون — عن غير وعى منهم — على محاربة التغيير ، وعلى تأكيد حقوق الغاصبين الذين يعد التعلق بالماضى عاملاً أساسيًا من عوامل تثبيت سلطتهم وإحكام قبضتهم على المجتمع .

ويمكن القول إن كل إفراط فى التعلق بالتراث الماضى ، فى مجتمع معين ، إنما هو — فى جانب من جوانبه — أثر من آثار هذه العقلية الإقطاعية التى تدين بمبدأ عبادة الأسلاف . صحيح أن من حق كل شعب ، بل من واجبه ، أن يتذكر أمجاده الماضية ويستمد منها قوة تعينه على النهوض بحاضره ، ولكن حين يصل تقديس التراث الماضى إلى حد الإلحاح المريض على هذه الأمجاد مع نسيان الحاضر نسيانًا تامًا ، وإلى حد الاعتقاد بأن تذكير الناس بماضيهم يكفى وحده لتعويض كل نقائص حاضرهم — فعندئذ لا تعود عبادة الماضى عاملاً من عوامل نهضة الأمة ، بل تصبح عائقًا فى وجه تقدمها .

وحسبنا أن نشير إلى أن هذا التعلق المفرط بالماضى ينطوى ضمنًا على إنكار لمبدأ التقدم ، بل على عدم إيمان بإمكان هذا التقدم . فمثل هذا المجتمع يرى أن كل علامات التقدم المحيطة به إنما هى مظاهر خادعة ، ويعتقد أن مضى الزمن

لا يؤدى إلا إلى زيادة تدهور البشرية ، أو على أحسن الفروض يتركها على ما هى عليه ، دون أن يخطو بها إلى الأمام خطوة واحدة . ولا جدال فى أن هذه النظرة التشاؤمية مرتبطة أوثق الارتباط بالنزعة الرجعية السائدة فى عصور الإقطاع : إذ أن بقاء الأوضاع على ما هى عليه ، أو على ما كانت عليه فى الماضى ، هو خير ضمان للمحافظة على مكاسب الإقطاعيين واستمرار سيطرتهم على المجتمع .

هذه الظاهرة تتمثل فى بعض المجتمعات التى ظلت خاضعة أمدًا طويلاً لسيطرة الإقطاع (فضلا عن أنها تنتشر أيضا فى المجتمعات التى كان للنظام القبلى دور هام فى تحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية) . وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على عجز عن التكيف مع الواقع ، أو على رغبة لا شعورية فى الهروب منه . وحين تتخذ عبادة الماضى طابعًا متطرفًا فإنها تصبح عاملاً من عوامل تخدير المجتمع وصرف أنظاره عن مشاغله الحاضرة وعن واجباته فى المستقبل . ولذلك كان لزاما على كل مجتمع يتطلع إلى إحداث تغيير ثورى فى حياته أن يجعل لتأثير ماضيه حدودًا لا يتعداها . وأفضل ما يمكن عمله فى هذا الصدد هو أن يتخذ من ماضيه قوة تعينه على السير قدمًا نحو مستقبل أفضل — وهذا أمر لا يصعب إنجازه ، إذ أن قدرة الأمة على اكتشاف نفسها والاهتداء إلى هويتها الأصلية ، تعد من أهم العوامل التى تساعدها على النهوض فى مستقبلها ، بل إن البعض يرى أن تعمق الأمة فى معرفة ماضيها وفهم أبعاد شخصيتها يعينها حتى فى عمليات التنمية ذاتها ، سواء أكانت تلك تنمية اقتصادية أم اجتماعية . فى هذا الإطار يعد التعلق بالماضى والسعى إلى استكشاف أبعاده أمرًا مشروعًا ، أما الوقوف عند حدود هذا الماضى دون

النظر إلى متطلبات الحاضر وأهداف المستقبل فمظهر من مظاهر عقلية معتلة ربما كان من أهم أسباب تكوينها انتشار عادات التفكير التى ترجع إلى العصور الإقطاعية .

٣ — ومن الطبيعى أن يؤدى هذا النمط الاجتماعى السكونى المتحجر ، الذى يسود عصور الإقطاع ، والذى يربط العقول بعجلة الماضى أكثر مما يوجهها نحو المستقبل ، إلى **شيوع التزمت وضيق الأفق فى مجال الفكر** . ففى مثل هذا المجتمع لا يوجد للشك مجال : ذلك لأن كل الأسئلة تجد إجابات معدة سلفًا ، متفقًا عليها بما يشبه العرف ، والمفروض أن تكون هذه الإجابات كافية ، وألا يثار من الأسئلة إلا ما يوجد عنه مثل هذه الإجابات . أما حالة الشك العقلى ، أو التردد أو عدم الجزم (وهى المعروفة فلسفيًا باسم « اللاأدرية ») فغير مقبولة فى مجتمع كهذا . ذلك لأن الشك هو أول خطوات السعى إلى التغيير ، الذى هو أكبر المحرمات فى المجتمع الإقطاعى . وفى مثل هذا المجتمع لا يُسمح لأحد بأن يظل معلقًا بين الشك واليقين ، لأن كل الحقائق التى يُسمح بمعرفتها ينبغى أن تكون يقينية وأن تُقبل بلا مناقشة .

أما الآراء المعارضة فإن التسامح معها يؤدى إلى انهيار أسس المجتمع الإقطاعى ، ومن هنا كان مبدأ التسامح ذاته من المبادئ التى لا يعترف بها مجتمع كهذا . ويصدق ذلك على مجال العلم والفكر ، مثلما يصدق على مجال السياسة . فكما أن الحريات الفردية لا يُسمح بها فى المجال السياسى ، فكذلك لا تبدى السلطات المسيطرة على المجتمع تسامحًا فكريًا مع الرأى الذى يخالف العرف المتفق عليه ، وتعمل على كبت روح النقد والتحليل العقلى :

على أننا لسنا بحاجة إلى جهد كبير لكي ندرك أن عددًا هائلاً من أعظم الكشوف التى توصلت إليها البشرية لم يظهر إلا لأن هناك عقولاً سيطرت عليها — فى البداية على الأقل — روح الشك فى المعرفة القائمة ، و لم تقتنع بالإجابات السهلة التى يُرد بها على تساؤلات العقول ، بل لم تكتف أصلا بالأسئلة التى يشيع طرحها ، وإنما طرحت أسئلة جديدة ، وحاولت أن تهتدى بنفسها إلى الإجابة الصحيحة عنها . وهذا يعنى أن التزمت الفكرى الذى يسود هذه المجتمعات يساعد — بدوره — على بقائها فى حالة الجمود والتحجر التى أشرنا إليها من قبل بحيث يكون عدم التسامح وضيق الأفق سببًا ونتيجة لهذا الجمود فى آن واحد . ولعل فى هذا ما يكفى لتفسير ظاهرة انعقد عليها إجماع المؤرخين ، وهى أن أى عصر من عصور الإقطاع لم يشهد تقدمًا علميًا أو فكريًا بالمعنى الصحيح ، بل حدث هذا التقدم ، جزئيًا ، فى بعض العصور السابقة على الإقطاع ، ثم تحقق معظمه فى العصور اللاحقة له . وكان العامل الأساسى الممهد لهذا التقدم هو التخلص من تزمت العقلية الإقطاعية ، والاعتراف بمبدأ التسامح الفكرى . فمنذ اللحظة التى أدرك فيها المجتمع أن الشك فى المعرفة وفى الآراء السائدة ليس جريمة ، وإنما هو دليل على حيوية الفكر ، وقد يكون هو الخطوة الأولى نحو الوصول إلى كشف جديد — منذ هذه اللحظة أصبح التقدم مسألة وقت فحسب . ولكن لا بد للاعتراف بحق الغير فى إبداء آراء مخالفة ، ولإدراك قيمة المعارضة الفكرية فى النهوض بالمعرفة البشرية فى كافة مجالاتها — لا بد لذلك من التخلص من بقايا الإقطاعية بما تفترضه من مجتمع نمطى موحد التفكير .

٤ — وإذا كان إنكار مبدأ الشك وعدم التسامح هو الوجه السلبى للعقلية السائدة فى عصور الإقطاع ، فإن الوجه الإيجابى لهذه الظاهرة نفسها هو **الإيمان المفرط بالسلطة** . ففى جميع مجالات الحياة توجد سلطة نهائية يُرجع

إليها ، وتكون لها الكلمة الأخيرة فى كل أمر يختلف عليه الناس .

ولا شك أن فكرة السلطة هذه مستمدة أصلاً من وضع المالك الإقطاعى فى المجتمع ، الذى تكون لديه بالفعل سلطة مادية على ساكنى إقطاعيته ، كما تكون لديه سلطة معنوية عليهم ، تتمثل فى إطاعتهم لأوامره وسعيهم إلى محاكاته والرجوع إليه من أجلْ حل مشكلاتهم . هذا النمط من السلطة يمتد بحيث يسرى على سائر المجالات : ففى الأمور العقلية بدورها يكون هناك مصدر معين للسلطة يحتكم إليه المشتغلون بالعلم فى كل مسألة يريدون استجلاء غوامضها . وقد يكون هذا المصدر شخصًا حيًا ، ولكنه فى معظم الأحيان حكيم من الحكماء السابقين الذين تطمئن العصور الإقطاعية إلى آرائهم ، بعد أن تصبغها بصبغة متحجرة ، كما هى الحال بالنسبة إلى أرسطو فى العصور الوسطى .

على أن نوع الشخص — ماديًا كان أم معنويًا — الذى يتخذ منه المجتمع سلطة ، لا يهمنا بقدر ما يهمنا مبدأ السلطة ذاته . فنتيجة لانتشار هذا المبدأ ، يصبح منهج التفكير المعترف به هو إرجاع الجديد إلى القديم ، ويضيع عنصر الابتكار الفردى فى التفكير ، بل إن الإبداع الفردى أمر لا يعترف به أصلاً فى المجتمع الإقطاعى . فكل ما يتم إنجازه فى مثل هذا المجتمع يتحقق عن طريق جماعات ، لا عن طريق أفراد ، أو لنقل بعبارة أدق إن الفرد لا ينجز فى هذا المجتمع شيئًا بصفته الفردية ، بل بوصفه عضوًا فى جماعة كبيرة تمحى فيها شخصيته الفريدة المميزة . فالفرد لا يتميز إلا من حيث هو عضو فى طائفة دينية معينة ، أو مشتغل فى إقطاعية معينة ، أو ينتمى إلى جماعة حرفية معينة . وحتى الإبداع الفنى ، الذى تعد الفردية — فى نظر الإنسان الحديث — شرطًا أساسيًا لتحققه ، حتى هذا الإبداع كانت تمحى فيه شخصية الفنان ، الذى لم يكن يقوم بعمله الفنى إفصاحًا عن مشاعره الخاصة ، أو رغبة منه فى التعبير عن

نفسه ، وإنما كان يقوم به خدمة لأغراض الطائفة الدينية التي ينتمى إليها ، أو تخليدًا لاسم الحاكم الذى يدين له بالولاء ، أو غير ذلك من الأغراض التى لم تعد لها مكانة هامة ــ أو لم تعد لها مكانة على الإطلاق ــ عند الفنان ذى النزعة الفردية فى عصرنا الحديث .

ومجمل القول إن العصور الإقطاعية لم تعترف بالفرد من حيث هو كيان مستقل ، بل إنها كانت دائمًا تدمج الفرد فى كيان أوسع تذوب فيه شخصيته الخاصة . وكان على الفرد أن ينظر إلى المبادئ التى تحكم عمل هذا الكيان الأوسع ــ سواء أكان إقطاعية أم طائفة دينية أم جماعة حرفية ــ على أنها سلطة لا تناقش ، وأن يرجع إليها كلما تشعبت أمامه المسالك والتبست الأمور ، ليجد لديها الكلمة الأخيرة فى كل ما يريد أن يعرفه أو يبت فيه .

وفى مثل هذا الجو العقلى يستحيل أن تتقدم عملية البحث عن الحقائق ، إذ أن كل شىء يُرَدّ إلى أصول معترف بها من قبل ، وتتوقف قيمة النتائج التى يتوصل إليها المرء ، لا على قدرتها على إقناع العقل ، بل على قوة السلطة التى ترتكز عليها . وهكذا تظل الملكات العقلية للإنسان فى حالة خمول وتعطل ، ويشيع الاعتراف بمنهج القياس ــ أعنى منهج إرجاع كل واقعة جديدة إلى واقعة أخرى أعم ، تكون معروفة سلفًا ، وتنحصر قيمة كل إنسان فى مدى قدرته على الاستشهاد بآراء الغير ، وبالعبارات المحفوظة عن الأجداد والأسلاف ، أو المنقولة حرفيًا عن أقوال أولى الأمر ، لا فى قدرته على استخدام عقله من أجل توسيع معارفه والارتقاء بحصيلة المجتمع الإنسانى من العلم ، ومن فهم العالم الطبيعى والاجتماعى المحيط به .

٥ ــ ولقد كانت النتيجة المباشرة لسيادة أسلوب التفكير القائم على فكرة السلطة ، هى شعور الفرد بالاستسلام والعجز عن تغيير أى وضع من الأوضاع التى يجدها سائدة فى المجتمع . بل لقد كان الفرد يحس بأن هذه

الأوضاع لا تقبل التغيير أصلاً : فهى أوضاع أزلية لا يملك المرء إلا أن يقبلها على ما هى عليه .

ولقد كان البعض يعمد أحيانًا إلى تفسير المبادىء الدينية تفسيرًا باطلاً يساعد على تقوية هذا الشعور بالعجز عن تغيير الواقع ، وذلك عن طريق الدعوة إلى فهم معين لأفكار مثل القضاء والقدر ، يزيد من إحساس المرء بأن ما يحيط به فى العالم مقدر له منذ الأزل أن يكون على ما هو عليه ، وأن جهود الإنسان فى هذه الحياة لن تجدى فتيلاً ، لأن كل شىء يسير فى طريق مرسوم محتوم لا يملك الإنسان إزاءه شيئًا . بل إن بعض المفكرين يرون أن هذا التفسير المتطرف للقدرية إنما هو التعبير المباشر — فى المجال الدينى — عن الرغبة فى الإبقاء على الأوضاع السائدة فى العصر الإقطاعى على ما هى عليه ، وصبغها بصبغة أزلية لا تتغير ولا تتبدل . فحين يصبح كل حادث أمرًا يستحيل على الإرادة الإنسانية أن تتدخل فيه أو تعمل على تغييره ، يكون معنى ذلك أن النظم الاستبدادية الظالمة فى المجتمع هى بدورها شىء مقدر منذ الأزل ، وأن الإنسان لا يملك إلا أن يتركها على ما هى عليه . وبعبارة أخرى ، فإن التفاوت الهائل بين الطبقات ، والاستغلال البشع الذى تمارسه الطبقة المالكة على الطبقات الدنيا فى المجتمع ، يُنظر إليه فى هذه الحالة على أنه تعبير عن المشيئة الإلهية ، التى ينبغى أن يقبلها الإنسان دون أدنى اعتراض . وليس هناك ما هو أبعد من هذا التفسير عن الفهم السليم لجوهر العقائد الدينية ، التى كانت كلها تستهدف إقرار العدالة ومحاربة كافة أشكال الظلم . وليس هناك أيضا ما هو أحب إلى الطبقات العليا المسيطرة ، وأقرب إلى تحقيق أهدافها ومصالحها ، من هذه الدعوة التى تؤكد استحالة تجاوز الفوارق بين طبقات المجتمع ، وتشيع بين الناس الاعتقاد بأن النظام الاجتماعى ينتمى إلى مجال الأمور الأزلية المقدرة سلفًا ، وأنه جزء من النظام العام للكون ، وأن الإنسان ، مثلما يعجز عن أن

يجعل الشمس تشرق من الغرب ، لا يمكنه أن يتدخل فى تغيير الفوارق الاجتماعية التى نُظمت بها حياة الناس منذ الأزل .

فهل من المستغرب بعد ذلك أن نجد أصحاب السيطرة فى المجتمعات الإقطاعية يشجعون أمثال هذه التفسيرات الباطلة للعقائد الدينية ؟ لا جدال فى أن الارتباط واضح بين مصالحهم الشخصية وبين انتشار الدعوة القائلة بأن الشكل الجائر للنظام الاجتماعى هو جزء من نظام الكون ، ومن هنا فقد أصبحوا ، على مر التاريخ ، حماة لأصحاب هذه الآراء الباطلة ، وكونوا معهم تحالفًا وثيقًا ، بل لقد تداخلت الفئتان تداخلاً وثيقًا ، كما حدث فى أوروبا عندما أصبح رجال الدين فى العصور الوسطى هم فى الوقت ذاته من كبار الإقطاعيين ، وصار دفاعهم عن فكرة ثبات النظم الاجتماعية القائمة وأزليتها دفاعًا عن مصالحهم الخاصة ، لا عن مصالح حلفائهم فحسب .

٦ — وأخيرًا ، فإن تأثير هذه المصالح قد انعكس على التصور الدينى لكثير من المجتمعات الإقطاعية فى صورة أخرى ، أسهمت بدورها فى تشكيل عقول أفراد هذه المجتمعات بصورة مميزة : تلك هى **إدخال نوع من التفاوت أو التسلسل فى المراتب** فى المجال الروحى ذاته . فهناك مجتمعات تتصور الألوهية عالية مترفعة عن عالم البشر ، وتقيم نوعًا من تدرج المراتب بين هذه الألوهية وبين عامة الناس : فبعد الله يأتى الأنبياء والقديسون ، ثم كبار الكهنة أو رجال الدين ، ويتدرج الترتيب بعد ذلك حتى يصل آخر الأمر إلى الإنسان العادى . ولا بد للارتقاء إلى كل مرحلة من هذه المراحل من المرور بالمراحل السابقة ، أى أن الإنسان العادى لا يستطيع مثلا أن يتقرب إلى الله ، أو يحظى بشفاعة أحد القديسين ، إلا عن طريق الكاهن الذى يتوسط بينه وبينهم .

والدليل على أن هذه النظرة إلى الدين انعكاس لنظام اجتماعى يتسم أيضا بالتدرج وتفاوت المراتب ، هو أن هناك نظرات أخرى إلى الدين تختفى فيها

هذه الحواجز ، ويشيع فيها التقارب بين الله والإنسان : إذ يعد الله قريبًا من البشر ، مستجيبًا ومعينًا لهم ، بل إن بعض المذاهب الدينية تؤكد حلول الله فى العالم ، وإمكان اتحاد الإنسان به إذا ارتقى إلى مستوى معين من الروحانية . هذه الفكرة الأخيرة ترتبط بنظرة أكثر ديمقراطية إلى المجتمع البشرى ، لأنها لا ترتكز على تأكيد الفوارق فى المرتبة بين الموجودات ، ولأنها تعطى الإنسان العادى أملاً فى بلوغ أهداف العقيدة الدينية دون حاجة إلى واسطة . وبالفعل سادت هذه النظرة فى العصور التى كانت أقرب إلى الروح الديمقراطية ، على حين أن فكرة تسلسل المراتب من الأعلى إلى الأدنى كانت مقترنة بالتفاوت والفوارق التى هى أول خصائص المجتمع الإقطاعى .

المرحلة الرأسمالية

مقدمة :

لم يكن الانتقال من نظام الرق إلى المرحلة الإقطاعية انتقالا مفاجئا ، و لم يكن يمثل ثورة إنتاجية وعقلية بالمعنى الصحيح . ذلك لأن القوى المنتجة فى نظام الإقطاع ، وهى رقيق الأرض ، لم تكن تختلف كثيرًا عن العبيد فى نظام الرق القديم . كذلك فإن شكل الإنتاج لم يطرأ عليه تغير أساسى ، إذ أنه ظل فى أساسه زراعيًا ، فضلاً عن أن حجم الإنتاج كان محدودًا ، وكانت أساليبه لا تختلف كثيرًا فى بساطتها عن نظيرتها فى نظام الرق .

أما الانتقال من المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة الرأسمالية فكان انتقالاً حاسمًا بحق . فقد طرأ على شكل الإنتاج تحول أساسى ، بحيث لم تعد الزراعة هى المصدر الأساسى لثروة المجتمع ، بل حلت محلها الصناعة ، التى لم يكن لها فى المراحل السابقة إلا دور محدود ، يناظر الأساليب الساذجة التى كانت تستخدم فى ممارسة الحرف اليدوية . كذلك فإن القوى الإنتاجية قد طرأ عليها تغير أساسى ، يتمثل فى الانتقال من رقيق الأرض إلى العامل الأجير . ولعل أهم مظاهر هذا التغير هو أن الاستبداد الذى كان يحل على رقيق الأرض ، أو حتى على العبد ، كان منصبًا عليه مباشرة من حيث هو « شخص » ، أما العامل الأجير فقد أصبح يخضع لنوع غير مباشر من الاستبداد ، لا ينصب على شخصه ، بل عليه من حيث هو ينتمى إلى « طبقة » . فصاحب العمل لا يستغل هذا العامل أو ذاك على وجه التحديد ، بل هو يستغل العمال من حيث هم أجيرون ، أى من حيث أن لهم وضعًا طبقيًا خاصًا .

ولقد كان من الطبيعى أن ينعكس تأثير هذه التغيرات الحاسمة على العادات العقلية والنزعات الفكرية للإنسان فى العصر الرأسمالى . ومع ذلك فإن هذه التغيرات لم تحدث دفعة واحدة ، بل حدثت متدرجة على مراحل متعددة ، يختلف تعدادها باختلاف وجهة النظر المتبعة فى بحثها . على أننا نستطيع ، بالنسبة إلى أغراض بحثنا ، أن نلمح فارقًا أساسيًا بين مرحلتين للرأسمالية ، كانت لكل منهما خصائصها المميزة (مع وجود سمات هامة مشتركة بينهما بطبيعة الحال) ، هما مرحلة الرأسمالية المبكرة ، ومرحلة الرأسمالية المكتملة . وسوف ندرس كلا من هاتين المرحلتين من الزاوية التى ينصب عليها موضوع هذا الفصل ، وأعنى بها التأثير الفكرى والمعنوى الذى يترتب على كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى .

١ ــ الرأسمالية المبكرة

كانت أهم المعالم التى تنبىء بانهيار المرحلة الإقطاعية وبداية ظهور مرحلة جديدة فى التطور الاجتماعى هى :

١ ــ **ظهور فئة منتجة مستقلة هى فئة « الصناع »** ، التى يمكن أن يعد ظهورها مرحلة وسطا بين الاقتصاد الإقطاعى الذى كان زراعيًا ، ولم يكن يعرف إنتاجًا حرفيًا منظمًا ، وبين المرحلة الصناعية المكتملة فى العصر الحديث . هذه الفئة لم تكن قد انفصلت تمامًا عن الواقع الذى تنتج فيه ومن أجله ، بل كانت لا تزال لها صلات قوية بإنتاجها وبالأغراض التى تنتج من أجلها .

٢ ــ **ظهور نمط اقتصادى لا يستهدف الاستهلاك فى نفس الوحدة المنتجة ، أى ظهور البوادر الأولى « للسوق »** ، التى ينفصل فيها المنتج عن

المستهلك . ومع ذلك فإن المعالم الكاملة للسوق ، من حيث هو كيان لا شخصي مجهول لا يعرف العامل المنتج عنه شيئًا سوى أنه قوة تتحكم فيه دون أن يدرى عنها شيئًا — هذه المعالم لم تكن قد تحددت بعد بوضوح فى هذه الفترة .

٣ — ولعل أهم مظاهر التحول إلى المرحلة الجديدة هو **ظهور التاجر من حيث هو قوة رئيسية فى الاقتصاد** ، تتحمل مخاطرة الشراء من المنتج لكى تبيع لمستهلك لا صلة له بهذا المنتج . ومن المعترف به أن التجارة قد عرفت منذ أبعد العصور ، ولكن دورها فى هذا العصر كان متميزًا : فقد أصبح التاجر يعتمد على نوع جديد من الثروة ، لم يكن يعرفه العصر الإقطاعى الذى كانت ملكية الأرض فيه هى الشكل الوحيد المعروف للثروة — هذا النوع الجديد هو رأس المال التجارى الذى أصبحت له أهمية فعالة فى شراء المواد والأدوات اللازمة للإنتاج ، ولتخزين المنتجات ، فضلا عن أهميته فى الائتمان والمعاملات المصرفية .

والواقع أن الدور الأكبر الذى قام به التاجر فى تطوير الاقتصاد نحو المرحلة الرأسمالية ، كان يتمثل فى تأكيده لأهمية المال كقوة جديدة لها وزنها الفعال فى المجال الاقتصادى . فبعد أن كانت الأرض ، وقوة العمل التى يبذلها فيها الفلاحون هى المصدر الأساسى لإنتاج الثروة فى المجتمع ، أصبح هناك مصدر جديد لا صلة له بأى شكل مباشر من أشكال الإنتاج (لأن المال النقدى لا يستطيع ، بذاته ، أن ينتج شيئًا) . ولقد كان هذا المصدر الجديد هو الذى أعطى المرحلة الرأسمالية شكلها المميز ، وهو نقطة البداية فى تحديد المعالم الرئيسية لهذه المرحلة الجديدة .

تأثير التعامل النقدى :

لكى ندرك قوة التأثير المادى والمعنوى الذى أحدثه التعامل النقدى فى

العصر الرأسمالى المبكر ، ينبغى علينا أن نبدأ بكلمة موجزة نعرض فيها لطبيعة النقود من حيث هى قوة اقتصادية : فالنقود وسيط يتم عن طريقه التبادل ، وهى وسيلة لتخزين الثروة ، ومقياس للقيمة ، وإن كانت مقياسًا متقلبًا لا يتسم بالثبات . وقد كانت النقود تتخذ فى البداية شكل قطع من المعادن (كالذهب أو الفضة أو النحاس) توزن عند إجراء كل تعامل أو صفقة ، ثم صنعت قطع من المعدن لها وزن ثابت وسمك معلوم ، وأصبحت الحكومات ضامنة لها ، وبهذه الوسيلة أصبح تبادل السلع أيسر بكثير مما كان عليه فى نظام المقايضة ، إذ أن هذا النظام الأخير يحتم على الشخص الذى يريد استبدال سلع أن يجد شخصًا آخر لديه ما يريد من السلع ، ويريد ما لديه منها ، وهو شرط لا يمكن تحقيقه فى كل الأحوال . ولذلك كانت النقود عاملا حاسمًا فى ازدهار التجارة ، وفى تعميق تقسيم العمل وتوسيع نطاقه . وقد يسرت النقود تكديس الفوائض فى الثروة ، وبالتالى تكوين رأس المال ، وذلك لسهولة تخزينها وإمكان جمعها فى حيز محدود ، ولأنها لا تفسد كالحاصلات الزراعية مثلاً ، فضلاً عن سهولة نقلها من مصادر متعددة ، بحيث يصبح من السهل جمع مدخرات أناس كثيرين فى مكان واحد واستغلالها فى مشروع أوسع نطاقًا .

ولا يمكن القول إن هذا التعامل النقدى قد بدأ لأول مرة فى الفترة التى نتناولها هنا بالعرض ، إذ أن بوادره الأولى قد بدأت منذ الحضارات القديمة : كالحضارة السومرية ، التى ظهرت فيها أول بدايات نظام الائتمان ودفع الفوائد لقاء القروض ، كذلك تضمن قانون حمورابى الذى يرجع تاريخه إلى حوالى ١٧٥٠ قبل الميلاد نصوصًا خاصة بالعقود وبالتعهدات والالتزامات فى مجال الأعمال الاقتصادية . ولكن أهمية التعامل النقدى ، بوصفه عاملاً حاسمًا فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، لم تظهر بوضوح إلا فى العهد المبكر للرأسمالية .

ذلك لأن مرونة المال النقدى وسهولة تبادله وتشكيله بأشكال مختلفة ، أدت إلى تحرر الأفراد الذين يملكونه من الارتباط بالمكان الثابت الذى كان من قبل هو المصدر الوحيد للثروة ، وأعنى به الأرض الزراعية ، وزيادة قدرتهم على التنقل من مكان إلى آخر ، بل من وطن إلى وطن . وكان هذا من العوامل الأساسية التى أدت إلى أن تصبح المدن مركز الثقل فى الحياة الاقتصادية فى العصر الرأسمالى ، بعد أن كانت هذه الحياة تتركز من قبل فى الريف . فالحضارة الرأسمالية حضارة مدن قبل كل شىء ، بل إن بقايا الطبقة الإقطاعية حين شعرت بالضعف ، نظرًا إلى ثبات دخلها وافتقارها إلى المرونة ، أخذت فى بيع أراضيها وتحولت إلى المدينة مستهدفة تحقيق مطالبها فيها ، وبذلك ازدادت أهمية الريف ضآلة ، وساهم الإقطاع فى هدم نفسه بنفسه . وكلما توطدت دعائم حياة الحضر ، ازداد المجتمع تعلقًا بها ، إذ يجد فى المدن خير مجال لتبادل السلع ، وكذلك لتبادل الأفكار : ذلك لأن التبادل التجارى كان على الدوام أيسر الطرق لتبادل الخبرات والتجارب بين مختلف الجماعات .

وكما أدى التبادل النقدى إلى زيادة المرونة فى التنقل المكانى ، فإنه أدى أيضًا إلى زيادة المرونة الاجتماعية : ذلك لأن مكانة الفرد لم تعد متوقفة على ما يملكه من الأرض الزراعية ، أو على لقبه الوراثى ، بل أصبحت تتوقف على مقدار ما يستطيع تكديسه من المال . والمال قيمة اقتصادية تجريدية ، لا شأن لها بالأشخاص ، تعطى من يملكها — أيا كانت صفاته الأخرى — قوة ونفوذًا فى المجتمع . وحين لا يعود للعوامل الشخصية دور فى تحديد طابع الملكية ، أى حين تصبح الملكية ذات صبغة لا شخصية محايدة ، فإن الفوارق الجامدة بين الطبقات تبدأ فى الزوال ، ويصبح الانتقال من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى أمرًا ممكنا ، إذا توافر المال اللازم . وهكذا فبينما كانت الوارثة والأصل العائلى

تحول دون انتقال أى شخص من الطبقات الدنيا إلى الطبقة العليا ، إلا فى أحوال نادرة ، فإن مثل هذا الانفصال أصبح الآن أمرًا ممكنًا ، بل إن الطبقة العليا القديمة أصبحت عاجزة عن الاحتفاظ بمكانتها ، وأصبحت فرص من لا ينتمون إلى هذه الطبقة ، فى الارتقاء ، أكبر من فرص كبار الملاك الوارثيين ، لأن أسلوب التعامل النقدى ، والتجارى ، لم يكن غريبًا بالنسبة إلى الأولين .

وحتى فى الحالات التى لم يكن فيها الارتقاء إلى الطبقة العليا ممكنا ، كان العامل الذى يظل فى الطبقة الدنيا أكثر تحررًا من الفلاح المرتبط بأرض الإقطاعى فى نواح متعددة : ذلك لأن العامل يتلقى أجره نقدًا ، على حين أن الثانى يتلقاه — فى الأغلب — عينا . وحين يتخذ الأجر صبغة النقد القابل للتداول الحر فى أشكال لا حصر لها ، يستطيع العامل أن ينفقه كيفما شاء وأينما شاء ، ويصبح له بالتالى مزيد من الحريات ، من الوجهة النظرية على الأقل .

وهكذا يتضح لنا أن شكل التبادل النقدى لم يقتصر تأثيره على المجال الاقتصادى البحت فحسب ، بل لقد امتد هذا التأثير حتى أضفى على الحياة بأسرها طابعًا جديدًا . وسوف تزداد هذه الحقيقة وضوحًا عندما ندرس السمات المميزة للعصر الرأسمالى المبكر .

السمات الفكرية للمرحلة الرأسمالية المبكرة :

١ — بينما كان العصر الإقطاعى عصر ثبات وجمود فى الأفكار والعادات والقيم ، أصبح التغيير هو شعار العصر الرأسمالى فى مراحله الأولى . فلم يكن الإنسان فى ذلك العصر يؤمن بوجود أى نظام راسخ لا يتغير ، سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع ، بل كان يعتقد اعتقادًا جازمًا بأن قدرته على التغيير تسرى على كل شىء ، وبأنه لا توجد عوائق تمنعه من استطلاع كل المجالات وإثبات فاعليته فيها .

٢ ـــ كان ذلك عصرًا اكتشف فيه الإنسان نفسه والعالم المحيط به من جديد . فبعد أن كان اللاهوتيون يوهمونه بأن العالم الآخر هو وحده الذى ينبغى أن تتعلق به آمال الإنسان وتتجه نحوه جهوده ، أصبح يتجه بكل قواه نحو **استطلاع آفاق العالم الطبيعى بكل تفاصيله** ، وتمثل ذلك فى حركة الكشوف الجغرافية التى تضاعفت بسببها أبعاد العالم المعروف للإنسان ، وكشفت فيها قارات جديدة مليئة بالثروات وإمكانات الاستغلال . كما تمثل فى عكوف العلماء على كشف أسرار الطبيعة بمناهج واقعية وتجريبية دقيقة ، وحرصهم على ملاحظة تفاصيلها ملاحظة تشريحية دقيقة وكأنهم يكتشفون العالم المحيط بهم لأول مرة .

٣ ـــ ولم يكن من الممكن أن يتم هذا التحول لو لم يكن الإنسان فى ذلك العصر قد أصبح **متفائلاً** معتدًا بنفسه وبقواه ، مؤمنًا بأهمية العمل ، وبأن كل جهد يبذله لا بد أن يعود عليه بمزيد من النفع والرخاء . ولقد كانت تلك بالفعل سمة بارزة من سمات المرحلة الرأسمالية المبكرة ، ميزتها بوضوح عن المرحلة الإقطاعية التى كان يسودها الإحساس بالتشاؤم وبالانصراف عن العالم وبعدم جدوى أى جهد يبذله الإنسان فى هذه الحياة . وكان **للعقيدة البروتستانتية** ، التى أخذت عندئذ فى الانتشار فى أجزاء هامة من أوروبا بعد أن ظلت الكاثوليكية هى المذهب الرسمى للمسيحية طوال ما يقرب من ألف وخمسمائة عام ، دور هام فى وضع أسس هذه النظرة الجديدة إلى العالم . بل إن بعض الكتاب ، مثل ماكس فيبر Max Weber وتاونى Tawney يرون أن للبروتستانتية تأثيرًا مباشرًا فى ظهور الرأسمالية : ذلك لأن الروح البروتستانتية قد أزالت العوائق التقليدية التى كانت تقف حائلاً فى وجه الرغبة فى التملك ، ولم تكتف بتأكيد أن دافع الربح مشروع ، بل لقد نظرت إلى السعى إلى الربح على أنه أمر تتجه إليه الإرادة الآلهية مباشرة . وكل ما ينهى عنه الله هو الترف

المفرط والتبديد ، أما الاستخدام الرشيد للثروة من أجل تحقيق مصالح الفرد والمجتمع فأمر تدعو إليه العقيدة الجديدة بحماسة . كذلك كانت هذه العقيدة تعلى من قدر العمل الدائب ، المستمر ، الشاق ، سواء أكان عملاً يدويًا أم عقليًا — وفى ذلك كانت تختلف اختلافًا واضحًا عما تدعو إليه الفلسفة اليونانية ، ممثلة فى قطبيها الكبيرين أفلاطون وأرسطو ، من احتقار للعمل اليدوى واعتقاد بأنه يحط من قدر من يشتغل به وينزع عنه إنسانيته . وهكذا كانت البروتستانتية تحمل بشدة على حياة التكاسل والاسترخاء ، حتى بالنسبة إلى من تسمح لهم ثروتهم بمثل هذه الحياة . وقد بلغ الأمر بالعقيدة الجديدة إلى حد أنها دعت إلى ممارسة العمل لذاته ، بوصفه شيئًا يأمر به الله ، لا من أجل ما يجلبه من جزاء ، وكان ذلك فى رأى البعض مظهرًا من مظاهر حاجة الرأسمالية فى بداية نشأتها إلى عمال يمكن استغلالهم اقتصاديًا على أساس من العقيدة ، وهو نوع من التبرير لم يعد ضروريًا بعد أن اكتملت السيطرة للرأسمالية فى مرحلة لاحقة من تاريخها .

٤ — على أن هذا العصر ، فى تفضيله للنزعات المتعلقة بالدنيا على الروح الزاهدة ، لم يكن على الإطلاق عصرًا لا دينيا ، وكل ما فى الأمر أنه كان مضادًا لسلطة الكهنوت والكنيسة الرسمية بقدر ما كانت تضع قيودًا على نشاط الإنسان فى استغلال العالم المحيط به . وترتب على ذلك أن الدين أصبح ينظم العالم الداخلى الباطن للإنسان ، أما العالم الخارجى فإنه يترك للإنسان حرية التصرف فيه ، ولا يتدخل فى أفعاله الظاهرة . وكان ذلك عاملاً ساعد على إطلاق طاقات الإنسان الأوروبى بعد أن كانت أحكام الدين تتدخل حتى فى أبسط ما يقوم به من أفعال ، وتنظم كافة مظاهر سلوكه وفقًا لمبدأ الزهد والانصراف عن شئون الحياة .

٥ — على أننا نستطيع أن نقول إن أبرز السمات التى تميزت بها المرحلة

الرأسمالية المبكرة عن المرحلة الإقطاعية السابقة عليها تميزًا قاطعًا ، كانت **الاعتراف بالسيادة المطلقة للعقل** ، والتخلى عن كل النزعات اللاعقلية التى كانت تسود العصر السابق . ولا شك فى أن عنصر التعامل النقدى ، الذى أشرنا إلى أهميته من قبل ، كان مرتبطًا بهذا الإعلاء من شأن العقل : إذ أن التعامل النقدى يتسم ، كما بينا ، بأنه تجريدى ، لا شأن له بالعوامل الشخصية ، وتلك بدورها سمة هامة من سمات التفكير العقلى الذى يترك المحسوسات جانبًا ليتعامل مع المجردات ، فضلاً عن أنه لا يعمل حسابًا للانفعالات والمشاعر الشخصية ، وكلما تمكن من التخلى عن العوامل الذاتية كان أقدر على أداء وظيفته الحقة . وفضلاً عن ذلك فإن التعامل النقدى ، وما يرتبط به من حسابات مالية ومصرفية معقدة ، يحتاج إلى تقدم فى التفكير الرياضى العقلى ، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تحرز الرياضيات فى ذلك العصر تقدمًا كبيرًا بالقياس إلى فترة الركود التى مرت بها منذ انقضاء العصر اليونانى القديم .

ولقد كان من الضرورى للتاجر ، ثم لصاحب المصنع فيما بعد ، أن ينظر إلى كل الظواهر على أنها قابلة للتنبؤ ، وللحساب الدقيق ، بحيث يرى العالم كله كما لو كان مصنعًا آليًا ضخمًا يمكن حساب كل ما يجرى فيه من عمليات . وكانت تلك القدرة العقلية على حساب التفاصيل والتنبؤ — على أساس مدروس — بتطورات الأحداث جزءا لا يتجزأ من تكوين رجل الأعمال الناجح فى ذلك العصر . بل لقد كانت الواقعية الصارمة صفة لا بد منها لمثل هذا الرجل ، ولم تكن الروح المكيافيلية إلا تعبيرًا صادقًا عن أخلاق العصر الرأسمالى الأول ، وعن القيم العقلية السائدة فيه ، كما أن قصة مثل « دون كيخوته » لم تكن بدورها إلا تأكيدًا ، لا يخلو من مرارة ، لانقضاء عهد الفرسان النبلاء المؤمنين بقيم الشهامة والبطولة الفردية ، وظهور عالم واقعى صارم يحسب كل شىء فيه بحساب العقل الموضوعى الدقيق .

و لم يكن من الممكن أن يصمد فى المنافسة الحادة التى أصبحت تميز ميدان الأعمال الاقتصادية ، إلا من توافرت له صفات الذكاء الفردى والمهارة والصرامة والقدرة على التوقع واستباق الحوادث . أما الصفات المكتسبة من الحسب والنسب والمزايا الوراثية فلم تعد تجدى نفعًا . وهكذا فإن وزن الأمور كلها بميزان العقل الدقيق ، بغض النظر عن أى اعتبار شخصى ، أصبح هو السمة التى ينبغى أن تتوافر فى الإنسان كيما يتحقق له النجاح .

بل إن الحروب ذاتها قد اصطبغت بهذه الصبغة العقلانية اللاشخصية : فقد كان حلول المدفع محل السيف تعبيرًا رمزيًا عن الانتقال من عصر شخصى إلى عصر عقلانى صارم ، لأن القتال بالسيف قتال بين شخص وآخر ، أو بين إنسان وإنسان ، على حين أن المدفع يصيب دون التحام مباشر بين أشخاص ، ولا يميز فى الإصابة بين إنسان وآخر ، بل لا يعرف من الذى يصيبه . ولو أمعنا الفكر قليلاً لتبين لنا وجود نوع من التوازن بين الانتقال من التعامل العينى بالسلع إلى التعامل النقدى المجرد ، أو من إنتاج الثروة فى مزرعة يملكها سيد إقطاعى إلى مصنع يعمل فيه عمال لا تربطهم بصاحب العمل أية صلة شخصية ، وبين التحول الذى أشرنا إليه فى أساليب الحرب من السيف والدرع إلى المدفع والبارود .

٦ — ولقد كان العلم بدوره يقوم بدور حاسم فى تأكيد هذه النظرة الموضوعية إلى الأمور ، بحيث يمكن القول إن الكشوف العلمية الحديثة قد أرست الأساس العقلى الذى تستطيع الرأسمالية الناشئة أن ترتكز عليه . فى نفس العصر الذى نتحدث عنه ، حدث تحول فى العلم لا يمكن تجاهل سماته التى توازى سمات التحول الاقتصادى . فقد بدأت الرياضيات تقوم بدور هام ، لا فى المجال العلمى فحسب ، بل فى مجال الحياة اليومية أيضًا . وإذا كنا اليوم قد اعتدنا أن نعبر عن عدد لا حصر له من مظاهر حياتنا بالأرقام — كما فى

الإحصائيات التى تحدد مستوى التقدم الاقتصادى ، وفى الحسابات التى نقوم بها فى حياتنا الخاصة — فإن الأوروبيين فى العصر الإقطاعى لم يكونوا يبدون اهتمامًا بالأرقام ، بل لم يكونوا يهتمون حتى بتحديد أعمارهم بدقة . ونستطيع أن نلمس الفارق بين العصرين ، وبين العقليتين بوضوح ، إذا ما قارنا بعض العادات التى لا تزال شائعة فى الريف المصرى بعادات أهل المدن . ففى الريف لا زلنا نجد بعضا من كبار السن يصعب عليهم تحديد يوم ميلادهم . كذلك لا يقوم الزمن بدور أساسى فى الحياة اليومية ، وإنما تحدد المواعيد حسب « مغرب الشمس » أو « فى العشية » ، على حين أن ساكن المدينة يعمل حسابا للدقائق قبل الساعات ، ولا يستغنى عن الدقة الكاملة فى جميع معاملاته .

وهكذا كان اكتساب عادات الدقة والانضباط من الصفات الضرورية فى المرحلة الرأسمالية الجديدة ، بل إن من المفكرين من يذهبون إلى أن العصر الرأسمالى قد بدأ منذ اللحظة التى اخترعت فيها « الساعة » : وذلك أولا لأن الساعة نموذج كامل للآلة الدقيقة التى تنظم حركاتها بنفسها ، ومن ثم فهى النموذج الأول لحركة التصنيع الآلى فى العصر الرأسمالى ، وثانيًا — والأهم — لأن الساعة أدت إلى تأكيد عادات الدقة والضبط والانتظام ، وخلقت عالمًا ينظمه العقل ، ويحسب كل شىء فيه حسابًا دقيقًا ، لا عالمًا يخضع لإيقاع الطبيعة الخارجية أو الطبيعة الإنسانية الداخلية فى تحديد المواعيد وتنظيم الأعمال .

ولقد كانت عادات الدقة هذه هى أول العوامل التى أدت إلى قيام الثورة العلمية الحديثة فى أواخر القرن السادس عشر ، وإلى التوصل إلى أساليب جديدة فى البحث العلمى لم يكن للعصور السابقة عهد بها . فبفضل هذه العادات استطاع علماء الفلك ، مثلا ، أن يقوموا بحسابات دقيقة أدت إلى

إحداث انقلاب كامل فى نظرة الإنسان إلى العالم ، ومثل هذا يقال عن علم الطبيعة (الفيزياء) ، ثم الكيمياء فيما بعد ، وغيرها من العلوم الحديثة .

ولو تأملنا مثلاً واحدًا ، وهو النظرية الجديدة فى علاقة الشمس بالأرض كما توصل إليها كبرنيكوس فى القرن السادس عشر ، لاستطعنا أن ندرك مدى التأثير المتبادل بين التحول فى نمط التفكير العلمي والتحول فى نمط الإنتاج الاقتصادى . ذلك لأن كبرنيكوس حين أكد أن الأرض هى التى تدور حول الشمس ، لا العكس ، لم يكن يتحدى بذلك تراثًا علميًا يرجع إلى قرون كثيرة فحسب ، بل كان يتحدى أيضًا اعتقادًا راسخًا لدى الإنسان العادى ، تؤيده حواسه وتجربته اليومية الملموسة : إذ لا يبدو أن هناك ما هو أكثر يقينا ، بالنسبة إلى هذه التجربة ، من أن الأرض ثابتة وأن الشمس والكواكب الأخرى هى التى تدور حولها . ومن هنا لم تكن الثورة التى أحدثها كبرنيكوس ثورة فى مجال علمى محدد فحسب ، بل كانت أيضًا ثورة فى طريقة الإنسان الحديث فى النظر إلى الأمور : أعنى أنها كانت دعوة إلى عدم التقيد بالعوامل الشخصية والأحكام التى توحى بها إلينا التجربة اليومية ، وتفضيلاً للعقل الموضوعى الصارم على الآراء الذاتية ، وإعلانًا لانهيار النظرة الشخصية إلى الأمور وحلول النظرة العلمية ، المبنية على الحساب الدقيق محلها . وتلك كلها فى واقع الأمر أمور تحققت ، بطريقة تكاد تكون موازية تمامًا لهذه ، فى مجال الاقتصاد : إذ أن نمط الاقتصاد التجارى والرأسمالى الجديد كان يتصف ، بالقياس إلى النمط الإقطاعى الزراعى ، بنفس النوع من الموضوعية ومن تجاهل الاعتبارات الذاتية والشخصية ، والاعتماد على التنبؤ والحساب الدقيق بصرف النظر عن كل رأى شخصى أو شعور ذاتى .

على أن تقدم العلم لم يقتصر على الجانب النظرى وحده ، بل إن العلم أحرز تقدمًا كبيرًا فى الجانب التطبيقى أيضًا . وكان التقدم التطبيقى دليلاً على أن

العلم أخذ يمارس وظيفته الاجتماعية على نحو أكمل . وقد تمثلت هذه النظرة إلى العلم بوصفه نشاطًا يؤثر فى المجتمع ويتأثر به ـــ تمثلت بوضوح كامل فى فكر الفيلسوف الإنجليزى « فرانسس بيكن » . ففى رأيه أن العلم يجب أن يزيد من سعادة الحياة الإنسانية وألا يكون معرفة من أجل المعرفة فحسب . وكان يرى أن المخترعين والعلماء التطبيقيين هم الذين يحتلون قمة السلم الاجتماعى ، لا الحكماء النظريون أو رجال اللاهوت . والواقع أن بيكن قد استبق عصر التكنولوجيا الحديثة عندما أكد أن المخترعات المرتكزة على العلم قادرة على تغيير حياة البشر ، وعلى أن تضفى على العالم بأسره شكلاً جديدًا . وهكذا كانت لديه قدرة تنبؤية على الاستبصار بالعالم الذى سيأتى من بعده ـــ عالم التقدم التكنولوجى المتلاحق .

وإذن ، فعلى المستوى النظرى كان تقدم العلوم الرياضية ، وزيادة دقة التعبير الكمى عن قوانين الطبيعة ، مرتبطا أوثق الارتباط بالعصر الجديد تقوم فيه الحسابات الرياضية بدور هام فى معاملات السوق . وعلى المستوى التطبيقى انتفع العصر الصناعى الجديد من الرياضيات التطبيقية كثيرًا فى صنع الآلات ، فضلاً عن انتفاعه من العلوم الطبيعية والكيماوية فى تسخير طاقات جديدة لخدمة الإنسان . وسرعان ما اقتنع رجال الصناعة بأن السبيل إلى زيادة إنتاجهم وتحسينه والإقلال من مصروفاتهم هو اتباع الأساليب العلمية ، أى ما يعرف بأساليب الترشيد ، فضلاً عن إدخال الآلية على نحو متزايد . وبالاختصار فإن نفس الروح التى كانت تدفع الرأسمالى إلى مزيد من الاستثمار والنشاط الاقتصادى ، كانت تدفع المكتشف إلى ارتياد آفاق جديدة ، والعالم إلى كشف قوانين جديدة ، والمخترع إلى ابتداع تطبيقات جديدة ، إذ أن الجميع كانوا يسعون إلى زيادة قوة الإنسان وإحكام سيطرته على الطبيعة .

٧ ـــ وأخيرًا ، فلا بد لنا أن نشير إلى سمة أخرى هامة من سمات هذا

العصر ، ترتبت على التحول الأساسى الذى طرأ على حياته الاقتصادية ، هى نمو النزعة الفردية فى مجالات الأخلاق والأدب والفن . وليس من الصعب أن نجد تعليلاً لهذه الظاهرة فى ضوء ظروف العصر : ذلك لأن الشخص الناجح فى العصر الجديد لم يكن يدين بنجاحه لأسرته أو لقبه الوراثى ، ولم يعد الانتماء إلى جماعة معينة هو أساس التفوق ، بل إن كل شىء أصبح يتوقف على الجهود الخاصة التى يبذلها كل فرد . وكان ذلك العصر حافلاً بأمثلة الأشخاص العصاميين الذين تمكنوا بجهودهم الخاصة من أن يصلوا إلى مكان الصدارة فى المجتمع ، وخاصة فى المجال الاقتصادى . ومن شأن هذا الاتجاه أن يزيد من شعور الفرد بقدراته الخاصة ، ويجعله أقدر على تحدى السلطة ، بكافة أنواعها ، بحيث لا يعود معتمدًا على عامل « الانتماء » بقدر ما يعتمد على عامل الكفاح الفردى . وإلى هذه الظاهرة ترجع مختلف مظاهر التحرر من السلطة فى ذلك العصر : أعنى سلطة الفلاسفة القدماء (مثل أرسطو) ، وسلطة رجال الدين ، وسلطة الإقطاع الوراثى ، وسلطة العادات والتقاليد الاجتماعية المرتبطة به . وقد انعكس ذلك فى مجال الفكر على شكل كثرة من الاتجاهات الفكرية المستقلة التى تتسم بقدر كبير من الخصوبة والاستقلال ، على عكس اتجاهات العصور الوسطى التى كانت متقاربة متجانسة إلى حد بعيد . كما انعكس فى ميدان الأدب والفن على شكل أعمال تسعى إلى استكشاف العمق الباطن للفرد ، والاهتمام بمشكلاته وأحاسيسه الخاصة ، على خلاف الاتجاهات السابقة التى كان الفن يقتصر فيها على خدمة قضية دينية أو سياسية معينة دون أدنى اهتمام بالعنصر الفردى . وهكذا فإن الفنان أو الأديب « الفرد » ، الذى يعبر عن نفسه من حيث هو فرد ، ويطلب إلينا أن نهتم به على أساس أنه إنسان متميز عن كل من عداه — قد ظهر لأول مرة فى ذلك العهد . وربما قال البعض إن ظهوره كان رد فعل على النزعة العقلانية اللاشخصية

المتطرفة التى كان يتسم بها العصر الجديد ، ولكن الأرجح أنه كان متمشيًا مع مقتضيات عصر فتحت فيه أمام الفرد آفاق لا نهائية ، وازداد فيه الإنسان ثقة بنفسه وشعورًا بكيانه ، وأزيلت فيه الحواجز التى كانت تحول دون تحقيقه لأمانيه فى النجاح والارتقاء إلى أعلى درجات السلم الاجتماعى .

٢ ـــ الرأسمالية المكتملة

كانت المرحلة المبكرة من العهد الرأسمالى مرحلة كفاح ضد قوى الإقطاع المادية وقيمه المعنوية . وإذا كنا قد أكدنا من قبل مزايا هذه المرحلة وسماتها الإيجابية ، فذلك لأنها تمثل بالفعل تقدمًا ملموسًا بالقياس إلى المرحلة السابقة عليها . فهى قد دفعت بالبشرية خطوات واسعة إلى الأمام ، حين أكدت سيادة العقل على كل النزعات اللاعقلية المضطربة الغامضة التى كانت تسود فى العصور الوسطى ، وحين أطلقت طاقات الإنسان ليستكشف الطبيعة جغرافيًا ويفهمها علميا ويستغلها اقتصاديًا .

على أن هذا النمط الجديد من أنماط العلاقات الاجتماعية ـــ أعنى النمط الرأسمالى ـــ كان ينطوى على عناصر سلبية أساسية لم تظهر بوضوح فى مرحلته المبكرة ، وذلك أولا لأن جميع سماته لم تكن قد ظهرت بوضوح مكتملة بعد ، وثانيًا لأنه كان فى معركة مع علاقات اجتماعية أكثر منه تخلفًا بكثير . وعندما تم له الانتصار فى هذه المعركة ، واكتملت خصائصه بحلول العصر الصناعى وسيادة الإنتاج الآلى ، أخذت العناصر السلبية فى نمط الإنتاج الرأسمالى تبرز إلى السطح بوضوح كامل ، وظهرت العيوب المعنوية والفكرية للنظام الرأسمالى على نحو لا يدع مجالاً لأى شك .

خصائص الرأسمالية المكتملة :

ولكى ندرك هذه العناصر السلبية يتعين علينا أن نبدأ بتحديد الطابع الذى

تميزت به المرحلة الرأسمالية فى عهد اكتمالها .

١ ــ فالرأسمالية المكتملة قد تحددت معالمها عندما بدأت **تظهر طبقة عمالية متميزة** ، ترك أفرادها الطوائف الحرفية القديمة التى كانت راعية لهم ، أو هاجروا من الريف بلا حماية ، وأصبحوا واقعين وقوعًا تامًا تحت رحمة صاحب العمل ، دون أن تكون لهم أية فرصة للارتقاء فى سلم المجتمع ــ على عكس الصانع الحرفى التقليدى الذى كانت لديه على الأقل فرصة الارتقاء إلى مرتبة « متعهد الأعمال » (المقاول) أو « الصانع الماهر » (المعلـم) . وحتى فى الحالات التى لم يكن يتحقق فيها هذا الارتقاء ، كانت هناك علاقات شخصية متينة تربط الصانع بزملائه وبصاحب « الورشة » التى يشتغل بها . أما فى ظل الرأسمالية المكتملة فقد تحول العمل من خدمة شخصية إلى سلعة لا شخصية ، لا يرتبط فيها العامل بصاحب العمل إلا من حيث أن الأول يقدم قوة عمل معينة ، والثانى يدفع أجرًا معينًا ، وفيما عدا ذلك لا تقوم بين الاثنين أية علاقة . فالعامل فى هذه الحالة شخص مجهول ، أو هو على الأصح « قوة » لها طاقة معينة ، ولا يهتم صاحب العمل على الإطلاق بالشخص أو الإنسان الذى يبذل هذه القوة ، بل إن العلاقة بينهما تصبح تجريدية تمامًا ، ولا تصطبغ بأية صبغة إنسانية . وهكذا فإن التوسع فى استخدام الآلات فى العصر الصناعى قد تولدت عنه نزعة آلية عامة ، أثرت فى تقدير الإنسان ذاته ، فأصبح العامل مجرد ترس فى آلة الإنتاج الضخمة المعقدة ، قابل للاستبدال ، شأنه شأن أى جزء أصم فى أية آلة .

٢ ــ وفى مقابل ذلك تراكم رأس المال وازدادت الثروات ضخامة فى أيدى أصحاب الأعمال ، الذين أصبحوا يلجأون إلى التخطيط الدقيق ويعملون على ترشيد الإنتاج بحثًا عن أفضل الوسائل التى تكفل تحقيق أقصى قدر من الربح وأعظم قدر من الإنتاج .

السمات المعنوية للرأسمالى :

والواقع أن الطريقة التى أصبح أصحاب الأعمال ينظرون بها إلى عالم الاقتصاد كانت طريقة متميزة عن كل ما عداها ، ولا يمكن فهمها إلا فى ضوء العصر الجديد . ذلك لأن المحور الذى كان يدور حوله النشاط الاقتصادى من قبل كان على الدوام هو الإنسان ، بلحمه ودمه ، وبحاجاته ومطالبه ، أما فى عصر الرأسمالية المكتملة فقد حلت محل الإنسان تجريدات لا شأن لها به ، كالعمل والسوق والربح . وعلى حين أن الإنسان ظل ، بمعنى ما ، مقياس كل شىء حتى فى العصر الرأسمالى المبكر ، فإن البحث عن الربح والسعى إلى التوسع فى الأعمال الاقتصادية أصبح الآن هو الغاية القصوى . بل إن الأعمال ـ كما لاحظ بعض الكتاب ـ قد أصبح لها وجود مستقل حتى عن أصحابها أنفسهم : فمن الممكن أن يكون أصحاب شركة معينة أشخاصا غير موثوق بهم ، أو ذوى سمعة سيئة ، ومع ذلك يظل اسم شركتهم أو الناتج الذى ينتجونه يحوز ثقة العملاء وإعجابهم ، أى أنه يصبح شيئاً مستقلاً عن أصحابه ، ويصبح للأعمال الاقتصادية وجود موضوعى لا صلة له بالإنسان الموجود من ورائها ، وتتحول إلى كيان قائم بذاته . وكل ما يهتم به صاحب العمل هو أن يزيد هذا الكيان المستقل صحة ونمواً وازدهاراً .

إن من الشائع أن يوصف الرأسمالى بأنه شخص لا هم له سوى أن يحصل على مزيد من الربح . ومن المؤكد أن هذا الوصف صحيح إلى حد بعيد ، ولكن ينبغى أن نكون على شىء من الحذر حين نتحدث عن سعى الرأسمالى إلى الربح . فالهدف الأكبر للرأسمالى هو أن تتوسع أعماله وتزداد نمواً ، وليس الربح إلا وسيلة لتحقيق هذه الغاية . وهنا قد يكون من المفيد أن نفرق بين لفظين يستخدمان فى الأغلب بمعنيين مترادفين ، هما الكسب والربح . فالكسب هو البحث عن مزيد من الأموال لكى ينتفع بها الشخص ذاته ، أو

من يحيطون به ، فى حياته . أما الربح فهو البحث عن مال أكثر يخصص أساسا للعمل نفسه ، ولتوسيع نطاق الصناعة أو التجارة . بهذا المعنى يكـون الكسب شخصيًا عينيًا ، والربح لاشخصيًا مجردًا . وقد لا يكون من الخطأ أن نقول — فى ضوء هذه التفرقة — إن **كبار الرأسماليين يبحثون عن الربح قبل الكسب** ، بدليل أن الكثيرين منهم لا يعيشون ، حتى وهم فى قمة النجاح ، حياة شديدة الترف ، بل إن بعضهم قد يصل به الاستغراق فى أعماله إلى حد إهمال حياته الشخصية وممارسة نوع خاص من الزهد (وإن كان الترف الشديد ، بطبيعة الحال ، موجودا بدوره لدى كثير من الرأسماليين) . ذلك لأن الموضوع الرئيسى لاهتمام أمثال هؤلاء الرأسماليين هو نجاح الأعمال ذاتها .

ولا يمكن القول إن هناك نقطة يتوقف عندها هذا النجاح : فكل توسع يجلب رغبة فى مزيد من التوسع ، بحيث كان « فيرنر زومبارت Werner Sombart » على حق حين قال إن نشاط صاحب العمل الرأسمالى يتطلع نحو غاية لانهائية . ففى الماضى ، عندما كانت حاجات الجماعة هى التى تتحكم فى النشاط الاقتصادى ، كانت هناك حدود طبيعية لا يمكن أن يتعداها هذا النشاط . أما عندما تصبح الغاية هى أن تزدهر الأعمال ، لا أن تلبىّ حاجات الجماعة ، فلا يمكن أن تكون مثل هذه الحدود موجودة ، ويستحيل أن يصل صاحب العمل الرأسمالى إلى نقطة يمكن أن يتوقف عندها ويقول : كفى ! وحتى لو وقفت أية عوائق فى وجه نشاطه ، فإنه يبدأ فى تجربة جوانب أخرى من النشاط تكون فرص التوسع أمامها أعظم ، وبذلك يمتد توسعه طولاً وعرضًا ، أو انتشارًا وعمقًا ، ويستحيل تصور هذه النشاط متوقفًا ، لأن التوقف معناه الاختناق والتدهور والانحدار .

وحين بحث « زومبارت » عن قيم للحياة كامنة وراء هذا السعى الجنونى

إلى التوسع ، رأى أن هذه القيم أشبه ما تكون بقيم الطفولة . فرجل الأعمال فى نظره طفل كبير ، وذلك فى سعيه إلى الضخامة ، مثلما يريد الطفل أن يكون كبير الجسم ، بحيث يكون الحجم المجرد هدفًا فى ذاته ، ويخلط بين الضخامة وبين ارتفاع المكانة أو العظمة . كذلك فإن رجل الأعمال طفل فى سعيه إلى السرعة ، واختصار الزمن فى كل شيء ، وفى بحثه عن التجديد المستمر ، مثلما يرغب الطفل فى تجديد لعبه وملابسه تجديدًا دائمًا ، وفى رغبته فى الشعور بمزيد من القوة ، عن طريق توسيع أعماله واستخدام ألوف الناس الذين يتوقف مصيرهم على كلمة منه .

على أننا سوف نتبين بعد قليل أن هذا الوصف إذا كان ينطبق على وجه من أوجه نشاط الرأسمالى ، فإنه لا ينطبق أبدًا على بقية أوجه النشاط التى يتبدى فيها الرأسمالى أبعد ما يكون عن الطفل الكبير ، ويتخذ صورًا لا صلة لها على الإطلاق ببراءة الطفولة وسذاجتها .

والذى يهمنا الآن هو أن نلاحظ التحول الأساسى الذى طرأ على الرأسمالية ، وعلى شخصية الرأسمالى ، منذ مرحلتها المبكرة حتى مرحلتها المكتملة . فقد بدأت الرأسمالية ، فى عهدها الأول ، تشق طريقها بفضل روح المغامرة والبحث عن الجديد والكشف عن المجهول ، وكانت الأعمال الاقتصادية الناشئة فى ذلك العهد تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من إشباع الحاجات الاستهلاكية للإنسان . أما عندما اكتملت خصائص الرأسمالية فقد انعدمت روح المغامرة ، وأصبح رأس المال « جبانا » ، على حد التعبير الشائع ، وتحولت المنافسة التى كانت من أبرز سماتها فى البداية إلى احتكار يعمل على تخفيف حدة التنافس أو تنظيمه أو إزالته لصالح أصحاب الأعمال وضد مصالح المستهلكين . وبدلاً من أن تعمل الرأسمالية على إشباع الحاجات الحقيقية للإنسان ، فإنها أخذت تخلق لديه عادات زائفة لا هدف لها سوى أنها

تؤدى إلى فتح باب جديد للربح ، ولكن على حساب الاستخدام الرشيد لموارد المجتمع .

وعلى حين أن الرأسماليين كانوا فى أول عهدهم أشخاصًا يتسمون بصفات النشاط والمثابرة وتقديس العمل — أيا كانت عيوبهم الأخرى — أو يتدعون الأفكار الجديدة التى تكفل نجاح أعمالهم ، فإن الكثيرين منهم أصبحوا فى المرحلة اللاحقة أشخاصًا تأصلت فيهم عادات الترف المفرط ، والتفنن فى التبذير الماجن . وكانت هذه الصفات الأخيرة أوضح ظهورًا لدى الرأسماليين الذين انفصلوا عن عملية الإنتاج ، ولم يعودوا يرتبطون بمصانعهم أو يعرفون شيئًا عما يتم فيها ، بل يعهدون بها إلى مديرين أكفاء ، ويكتفون هم بما ينالونه من أرباح .

وبالمثل فإن الطبقة الرأسمالية ، أو البورجوازية ، التى كانت فى أول عهدها تحارب امتيازات الأشراف والإقطاعيين ، أخذت تكرس جهودها للمحافظة على نفوذها عندما تحققت لها السيطرة . بل إن الطبقة الجديدة كانت فى بعض الأحيان تتداخل مع طبقة النبلاء الزراعيين القديمة بالمصاهرة ، وتحاول محاكاة العادات الأرستقراطية العتيقة . وبعبارة أخرى ، فإن الرأسماليين عندما أصبحوا هم أصحاب المصالح الحقيقية القائمة ، أخذوا يتجهون إلى المحافظة على مصالحهم ، وبعد أن كانوا فى البداية يستخدمون « العقل » قوة ثورية ، أخذوا يستعينون به فى تبرير الأوضاع القائمة بطريقة يغلب عليها الطابع المحافظ . والواقع أن هذا التحول كان أمرًا تقتضيه نفس روح المرونة والحركية التى كان يتسم بها المجتمع الرأسمالى : فهذه المرونة ذاتها كانت تحتم أن تتحول العناصر التقدمية فى الطبقة البورجوازية ، بمضى الوقت ، إلى أسلوب محافظ فى التفكير والحياة ، ثم تظهر طبقة جديدة أكثر نشاطًا وابتكارًا ، لتحل مكانة الطبقة التى أصبحت محافظة ، ثم تتحول هذه الجديدة بدورها إلى الطابع المحافظ ، وهكذا . ولكن هذا الطابع المحافظ أصبح هو الطابع المميز للرأسمالية منذ اللحظة التى ظهرت فيها طبقة عاملة واعية تهدد مصالح الرأسماليين ، أى

منذ القرن التاسع عشر .

الأوجه السلبية فى المرحلة الرأسمالية :

ليس من الصعب أن ندرك أن التحول الذى طرأ على الرأسمالية ، وعلى الطبقة البورجوازية ، من قوة تقدمية تعمل على محاربة امتيازات الإقطاعيين الوراثية ، وتؤكد انتصار العقل المنظم الواضح على الأفكار اللاعقلية الصوفية الغامضة التى سادت العصر الوسيط ، إلى قوة رجعية لا تستهدف سوى المحافظة على مصالحها التى تزداد على الدوام توسعًا وانتشارًا — هذا التحول يمثل فى ذاته وجهًا سلبيًا إلى أبعد حد فى النظام الرأسمالى . ذلك لأنه يدل على أن النظام لم يكن تقدميًا إلا فى مرحلته المبكرة ، وعلى أن من شأن هذا النظام أن يتحول إلى الرجعية بمجرد أن تتحدد معالمه وتكتمل خصائصه .

على أن هذا ليس الوجه السلبى الوحيد للرأسمالية ، بل إن عناصر الضعف والهدم تتغلغل فى صميم بناء هذا النظام ، وتجعل تجاوزه أمرًا محتومًا . وسوف نقتصر هنا على ذكر بعض الجوانب السلبية المرتبطة بالموضوع الذى نعالجه فى هذا الفصل ، وهو الوجه الفكرى والمعنوى لمختلف النظم الاقتصادية .

١ — أول هذه الجوانب هو **اللاأخلاقية** وربما بدا للبعض أن صفة اللاأخلاقية لا تصدق صدقًا تامًا على المجتمع الرأسمالى ، لأن لهذا المجتمع نمطه الأخلاق . وبالفعل يبدو هذا الحكم الأخير صائبًا للوهلة الأولى : ذلك لأن الرأسمالية قد ولَّدت مذاهبها الأخلاقية الخاصة ، مثل مذهب المنفعة Utilitarianism فى إنجلترا ، والبرجماتية Pragmatism فى الولايات المتحدة . ولكن الواقع أن كلا من هذين المذهبين الأخلاقيين إنما كان تعبيرًا عن الطابع العملى لعصر التصنيع ، وعن نوع من الأخلاق يقوم بحساب كل فعل تبعًا لمقدار المنفعة المترتبة عليه ، أو لمدى نجاحه العملى ، بغض النظر عن أية قيمة كامنة فى هذا الفعل . ومن هنا كانت هذه الاتجاهات فى الأخلاق تعبيرًا صادقًا عن أشد نزعات المجتمع الرأسمالى تطرفًا . وحقيقة الأمر فى موقف هذا المجتمع

من الأخلاق هو أنه لا يأخذ منها إلا بالقدر الذى يكفى لمساعدة النظام القائم على المضى فى طريقه بنجاح . فنحن نجد بالفعل ، لدى كثير من الرأسماليين ، قدرًا معينًا من الفضائل ، كالأمانة والانضباط والدقة ومراعاة المواعيد ، ولكن هذه الفضائل لا تكتسب قيمتها إلا لأنها تفيد الرأسمالى وتحقق مصالحه: فقد تبين له بطول التجربة أن من مصلحته أن يكون فى معاملاته أمينًا دقيقًا ، وأن يسدد ديونه فى مواعيدها ، وأن يكون نظام حياته منضبطًا . ومعنى ذلك أن كل هذه الفضائل ليست مقصودة لذاتها ، بل إنه يراعيها لما فيها من منفعة . وأبلغ دليل على ذلك أنه إذا كان من الممكن تحقيق نفس المنفعة عن طريق مجرد التظاهر بالأمانة ، فإن الرأسمالى لا يتردد فى سلوك هذا السبيل .

ويتضح تجاهل الرأسمالية للأخلاق فى أساليب الدعاية والإعلان التى أصبحت جزءا لا يتجزأ من هذا النظام : فالمبدأ السائد فى ميدان الإعلان هو زيادة البيع أيًا كانت الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذه الغاية.وهكذا يلجأ المعلن إلى الصراخ والتهويل أمام عملائه ، ويجذب أنظارهم بلافتات صارخة ، ويعمد إلى الشهادات الكاذبة ، والمنطق المغلوط ، ويلجأ إلى أحدث أساليب علم النفس ليبث فى نفوس الناس إيحاء واقتناعًا لا أساس له ، ولا يتورع فى سبيل ذلك عن أن يفسد أذواق الناس ويسلبهم القدرة على الحكم الموضوعى السليم . فالإعلان لا يتجاهل أصول الأخلاق واحترام الآخرين فحسب ، بل إنه يتنافى فى كثير من الأحيان مع أبسط مقتضيات الروح الجمالية .

وأخيرًا ، فإن طبيعة المنافسة الرأسمالية تشكل فى حد ذاتها دليلاً بالغًا على مدى اللاأخلاقية الكامنة فى هذا النظام . ففى تعامل الرأسماليين بعضهم مع بعض لا يتورع أحدهم عن اتباع كل الأساليب من أجل سحق الآخر ، ولا يقف أى وازع فى وجه رغبته فى التوسع . ومن أشهر الأمثلة فى هذا الصدد جون روكفلر ، مؤسس أسرة الرأسماليين الأمريكيين المشهورة ، الذى

قال إنه على استعداد لدفع مليون دولار كمرتب لأى موظف تتوافر فيه صفات معينة ، أهمها ألا يكون لديه أى نوع من تأنيب الضمير ، وأن يكون على استعداد لسحق ألوف الضحايا دون أن تطرف له عين .

٢ — لا يستطيع أحد أن ينكر أن الحضارة الرأسمالية قد أحرزت انتصارات ومكاسب لم تتوصل إليها أية حضارة سابقة : فقد عرفت كيف تسيطر على العالم المادى كما وكيفا ، وتسخر الطبيعة لخدمة الإنسان ، ووفرت للناس سلعًا وخدمات على نطاق لم يعرف له من قبل نظير ، وكافحت الأمراض والكوارث الطبيعية بكفاءة نادرة ، وأبدعت عددًا هائلاً من روائع الفن والأدب ، وتمكنت من أحراز تقدم هائل فى الميدان العلمى ، بفضل تطبيق مبدأ تقسيم العمل الذى أحرز نجاحًا كبيرًا فى الميدان الاقتصادى ، على النشاط الذى نبذله من أجل معرفة العالم الطبيعى والمجتمع بطريقة عقلية .

ولكن ، على الرغم من هذا النجاح فى شتى الميادين ، فقد كانت هناك نقطة ضعف كبرى للنظام الرأسمالى ، هى ارتباطه الوثيق بالحرب . فليس يكفى أن يقال إن النظام عاجز عن منع الحرب ، أو أن الحرب مرض يصيب جسم الرأسمالية بسبب انتقال العدوى إليه من مصدر خارجى ، بل إن الحرب تنتمى إلى صميم بنائها وتركيبها الباطن . والواقع أن الرأسمالية بما تثيره من حروب لا تنقطع ، تهدد بالقضاء على ما أنجزته هى ذاتها ، وما أنجزته كل الحضارات السابقة ، من تقدم . وهكذا فإن القوة الكبرى التى اكتسبها العالم خلال المرحلة الرأسمالية ، هى التى تهدد بالقضاء على ما أنجزته هى ذاتها ، وفى هذا النزوع إلى تحطيم الذات يكمن الضعف الأكبر للرأسمالية ، وتناقضها القاتل . وقد أصبحت مظاهر تقدم الرأسمالية ، فى الآونة الأخيرة ، هى ذاتها مظاهر فنائها ، إذ أن هذا التقدم بلغ قمته فى أسلحة الدمار الشامل ، التى تهدد العالم فى كل لحظة بالهلاك .

ولسنا نود أن نخوض فى تفاصيل العلاقة بين النظام الرأسمالى وبين الحرب ،

إذ أن هذا البحث خارج عن نطاق مهمتنا فى هذا الفصل ، وإنما الذى نود أن نشير إليه هو الآثار المعنوية المخربة التى تحدثها حالة الحرب أو حالة التهديد المستمر بقيام الحرب . وحسبنا أن نشير إلى تلك الأنانية المفرطة وبلادة الحس الزائدة ، التى تثيرها الحروب المستمرة فى نفوس أفراد الشعوب التى تمارس هذه الحروب . ومن المعروف أن الاستعمار مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالرأسمالية ، وأنه — فى صورته المباشرة وغير المباشرة ، أو التقليدية والجديدة — هو السبب الأول لظاهرة الحرب فى العالم المعاصر . ولسنا فى حاجة إلى الوقوف طويلاً عند تأثير الاستعمار فى الشعوب التى تعانى من ويلاته ، لأننا فى هذه المنطقة من العالم نعرف الكثير ، من تجربتنا المباشرة ، عن هذا الموضوع . ولكن للمشكلة وجهًا آخر ، هو أن الاستعمار يولد فى الشعوب التى تمارسه نوعًا من الأنانية يجعلها لا تعبأ بالفقر والظلم والاضطهاد والقتل الجماعى الذى يلحق بالشعوب الواقعة تحت قبضتها ، بل وتسعى فى كثير من الأحيان إلى تبرير السلوك الاستعمارى الشائن والدفاع عنه كما لو كان أمرًا مشروعًا . وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من ظهور جبهات داخلية تعارض الاستعمار داخل الدول الاستعمارية ذاتها ، وهى ظاهرة مشرقة تمثلت بوضوح فى فرنسا خلال حرب التحرير الجزائرية ، وتكررت فى الولايات المتحدة على صورة معارضة شعبية واسعة النطاق ضد حرب فيتنام .

ومن خلال ظاهرة الحرب نستطيع أن نعلل كثيرًا من مظاهر الانحلال الفكرى والمعنوى التى انتابت العالم الرأسمالى منذ القرن التاسع عشر ، والتى ظهرت واضحة بوجه خاص خلال القرن العشرين . فقد انتشرت فى ذلك العالم فلسفات اليأس والتشاؤم ، والاتجاهات التى تؤكد أن المصير المحتوم للحضارة الغربية هو التدهور والانحلال . وبينما كانت الرأسمالية فى بداية

عهدها متفائلة مؤمنة بقدرة الإنسان على التقدم المستمر ، نراها فى مرحلة اكتمالها تعود مرة أخرى إلى روح التشاؤم المظلم التى حاربتها فى البداية ، وتشيع فيها الأفكار التى تضع الإنسان فى طريق مسدود لا مخرج منه .

وقد شاعت فى القرن العشرين ، وبعد الحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، اتجاهات فى الفكر والفن والأدب تجمعها كلها صفة هى تلك التى اصطلح على تسميتها « باللامعقول » . وليس من الصعب أن ندرك الروابط التى تجمع بين هذه الاتجاهات ، بما فيها من زعم بأن كل ما فى الحياة عبث غير مفهوم ، وبأن العالم والتطور والتاريخ لا يسير نحو أية غاية معقولة ، بل كل شيء فيه يفتقر إلى العقل ويستحيل فهم سببه أو الغاية منه — وبين حالة اليأس التى تنتاب الإنسان فى المجتمع الرأسمالى ، وشعوره بأن كل جهد يبذله عبث لا طائل وراءه . والأهم من ذلك كله ، إحساسه بالخطر يهدد كيانه فى كل لحظة من جراء حربين عالميتين راحت ضحيتهما ملايين الناس ، فضلاً عن عشرات الحروب « الصغيرة » التى أزهقت أرواحًا كثيرة وسببت دمارًا هائلاً . فى مثل هذا المجتمع الذى تحل عليه الحرب كما لو كانت لعنة لا يملك منها خلاصًا ، يكون من الطبيعى أن تصبح الاتجاهات الفكرية والفنية السائدة هى اتجاهات تؤكد عجز العقل وسيادة التشاؤم وحتمية التدهور والانحلال .

ولقد ترتب على ذلك تزييف لطبيعة الحياة فى المجتمع الحديث، وقع فيه عدد غير قليل من كبار مفكرى المجتمعات الرأسمالية: فأدانوا التقدم التكنولوجى ذاته، ونظروا إليه كما لو كان هو أصل الشرور التى تعانيها البشرية. وتحسروا على «عهد ما قبل التصنيع»، الذى كانت فيه البشرية بريئة من آثام الصناعة وأطماعها. والخطأ الأكبر الذى وقع فيه هؤلاء المفكرون هو أنهم ظنوا أن الشرور الناجمة عن تنظيم معين للمجتمع الصناعى، هو التنظيم الرأسمالى، تسرى على كل شكل من أشكال هذا المجتمع، أو هى جزء لا يتجزأ

من طبيعة عصر التقدم التكنولوجى ذاته ، ومن هنـا كانت حملتهم على التصنيع ، واعتقادهم بأن الحروب والأزمات وانعدام الأمان كامنة فى طبيعة المجتمع الصناعى ذاته ، مع أن هذه الشرور لا ترجع ، فى الواقع ، إلا إلى أسلوب الحياة الرأسمالى فى هذا المجتمع .

٣ ــ وإذا كانت الحروب انحرافًا شاملاً فى السلوك على المستوى الدولى ، فإن المرحلة الرأسمالية قد شهدت أنواعًا أخرى من الانحرافات على المستويات المحلية ، أهمها بالطبع هو الإجرام ، الذى أصبح مشكلة قومية بالنسبة إلى بلد كالولايات المتحدة ، حيث تزداد معدلات الجريمة ارتفاعًا عامًا بعد عام . ولا يمكن بالطبع أن يزعم أحد أن ظاهرة الإجرام وليدة النظام الرأسمالى ، إذ أن الظاهرة ذاتها قديمة قدم المجتمع الإنسانى . ولكن الكثيرين يؤمنون بأن الاتساع الهائل فى نطاق الجريمة قد تولد عن المجتمع الرأسمالى عندما بلغ أقصى درجات نموه ، ويدللون على ذلك بأن أكثر الدول الرأسمالية تقدمًا ، وهى الولايات المتحدة ، هى التى تنتشر فيها الجريمة بأعلى النسب ، وبأشد أنواع التنظيم والتدبير إتقانًا .

وليس من الصعب أن يجد المرء رابطة بين الارتفاع الشديد فى معدل الجرائم ، وبين تقدم الدول فى سلم التنظيم الرأسمالى . ذلك لأن أسلوب العمل الرأسمالى ، حين يصل إلى أشد حالاته تطرفًا ، يثير فى النفوس أطماعًا لا حدود لها . وحين يجد المنحرفون أن طريق الثراء مسدود أمامهم ، فإنهم يعملون على تحقيق غاياتهم بأيسر الطرق وأسهلها ، وهى الجريمة.ومن هنا رأى البعض أن ظاهرة الجريمة يمكن أن تعد ، فى مثل هذا المجتمع ، وسيلة خاصة ، منحرفة ، من وسائل إعادة توزيع ثروة المجتمع .

ولا جدال فى أن المجتمع الرأسمالى المتقدم ، فى الولايات المتحدة ، يعرف أنواعًا أخرى من الجرائم غير المرتبطة بالمسائل الاقتصادية ، كجرائم القتل

والتعذيب والاغتصاب ، إلخ . ولكن هذه الجرائم بدورها ترتبط « بمعنويات » النظام الرأسمالى ، إذ أن تمجيد هذا النظام للعنف والتجاهه الدائم إلى الحروب واستخفافه بالجوانب الإنسانية للحياة ، لا بد أن يخلق مناخًا نفسيًا عامًا تزدهر فيه أعمال العنف التى لا يكاد المرء يجد لها سببًا أو مبررًا معقولاً .

وأخيرًا ، فقد انتشر فى المجتمعات الرأسمالية فى الآونة الأخيرة مظهر آخر من مظاهر الانحراف ، هو إدمان المخدرات ، وأصبحت هذه الظاهرة تهدد كيان عدد كبير من شباب هذه المجتمعات . وأقرب تفسيرات ظاهرة الإدمان هذه إلى المنطق السليم ، هو أنها ظاهرة هروبية : فالمدمن شخص هارب من واقع لا يطيقه . وهذا الواقع هو ، بطبيعة الحال ، واقع العنف والحرب والمنافسة المريرة التى لا ترحم . وبطبيعة الحال فإن هناك أنواعًا أخرى من الهروب قد تكون أقل ضررًا من إدمان المخدرات ، ولكن الوطأة الشديدة لنظام الحياة السائد هى التى تدفع الكثيرين إلى السير فى هذا الطريق الانتحارى . وهكذا فإن نفس النظام الذى بدأ بتمجيد العقل وإعلاء شأنه قد انتهى به الأمر إلى الهروب من العقل ، أو إلى العجز عن مواجهة ذاته بصدق وصراحة .

المرحلة الاشتراكية

ظهرت الفكرة الاشتراكية ، فى صورتها المحددة المعالم ، من قلب الرأسمالية ، بوصفها رد فعل على ذلك النظام الذى ظن الناس فى وقت ما أنه سيجلب لهم مزيدًا من الرخاء ، فإذا به يصيب الكثيرين منهم بالفقر والشقاء ، ويصيب الإنسان بأنواع من العبودية ربما كانت أشد مما كان يعانيه فى كثير من مراحل التطور الاجتماعى السابقة . ولما كانت الاشتراكية قد ظهرت بهدف نقل المجتمع الإنسانى إلى مرحلة جديدة يتخلص فيها من نقائص المرحلة الرأسمالية ، فإن قدراً كبيراً من الجوانب الإيجابية فى المرحلة الاشتراكية يمكن التوصل إليه ، استنتاجا ، مما قلناه من قبل عن المرحلة الرأسمالية .

والواقع أننا أطلنا الكلام عن المرحلة الرأسمالية لسببين : **أولهما** أن هذه المرحلة ، التى لا يزال يمر بها جزء لا يستهان به من العالم ، تمثل تحدياً أمام المجتمعات التى قررت أن تسير فى الطريق الاشتراكى ، ولا بد من معرفة نقاط القوة والضعف فيها معرفة كاملة حتى تبدأ هذه المجتمعات مسيرتها وهى على علم تام بكل ما لدى الخصم الذى تحاربه من إيجابيات وسلبيات . أما السبب **الثانى** فهو أن الرأسمالية مرحلة اكتملت بالفعل ، ومرت بأطوار متعددة حتى وصلت إلى شكلها الحالى الذى لا ينتظر أن تطرأ عليه تغييرات كبيرة فى المستقبل . صحيح أن الرأسمالية تحاول فى المجتمعات المتقدمة صناعياً أن تقاوم التيار الاشتراكى عن طريق اقتباس عناصر كثيرة منه ، ولكنها تحارب فى الوقت الراهن معاركها الأخيرة ، ولا ينتظر منها أن تمر بتطورات مفاجئة غير متوقعة فى المستقبل . أما الاشتراكية فما زالت ، بالرغم من نجاحها السريع ،

تمر بمرحلة التجارب ، والدليل على ذلك كثرة المذاهب والاتجاهات وتعدد التطبيقات فيما بين البلاد الاشتراكية المختلفة . ولذلك فإن الحكم على المرحلة الرأسمالية أيسر ، لأن عيوبها ظهرت واضحة للجميع ، أما تحديد المعالم الإيجابية للاشتراكية فيبدو أمراً أكثر صعوبة ، لأن هذه المعالم بسبيل التحدد والتشكل فى المرحلة الراهنة من تاريخ العالم .

ولقد كانت نقطة البدء فى التفكير الاشتراكى هى محاولة استرداد القيم الإنسانية التى أهدرها النظام الرأسمالى . وكان لهذا الإهدار مظاهر متعددة ، تحدثنا من قبل عن الكثير منها . ولكن هناك مظهراً لم نتحدث عنه بعد ، وتعمدنا أن نستبقيه حتى المرحلة الراهنة ، نظراً لارتباطه الوثيق بظهور الاشتراكية ـــ وأعنى به ما يسمى فى الفكر الاجتماعى والفلسفى « بالاغتراب » .

فكرة الاغتراب :

كان « الاغتراب » ، ولا يزال ، ملازماً للرأسمالية منذ بداية عهدها . فحين اكتسبت النقود ، فى أول العصر الرأسمالى ، كيانا قائما بذاته ، مستقلاً عن السلع التى كانت فى الأصل مساوية لها ، وحين أصبحت قادرة على النمو بذاتها ، وعلى التوالد والتزايد ، بغض النظر عن العمل الإنسانى الذى كان فى الأصل منتج كل قيمة ـــ عندئذ أصبحت النقود تجسيداً لحقيقة الاغتراب . ذلك لأن قدرة النقود على التزايد بذاتها ، وقدرة رأس المال على التوالد ، تعنى الانفصال بين القيمة ـــ التى تمثلها النقود ـــ وبين الجهد الإنسانى الذى يبذل من أجل اكتسابها ، وتعنى أن الاقتصاد قد أحدث انشقاقاً بين الإنسان من حيث هو منتج للقيمة ، وبين نتائج عمله ، بحيث أصبح هذا النتاج يتخذ طابعًا تجريديًا منقطع الصلة بالمصدر الذى نبع منه . وهذا الانشقاق والانفصال هو الحقيقة المعنوية الكبرى المميزة للمرحلة الرأسمالية .

١ — فحين بلغت هذه المرحلة أوج اكتمالها ، كانت أولى الخصائص التى تنبه إليها نقاد النظام الرأسمالى هى خاصية الاغتراب هذه ، التى اتخذت فى عصر التصنيع طابع **الانفصال بين العامل من جهة ، وبين وسائل إنتاجه وحصيلة هذا الإنتاج من جهة أخرى** . فالعامل يشتغل فى مصنع لا يملك منه شيئا ،وهو لا يستطيع أن يحصل على قوت يومه إلا بأن يشتغل أجيرًا لدى من يملك الآلات والأدوات التى بها وحدها يستطيع أن يكون منتجًا . أى أن العامل مغترب عن الوسائل التى بدونها لا يكون عاملاً . ومن جهة أخرى فإن حصيلة إنتاج العامل تسير فى مسالك لا يعلم عنها شيئا . فالسلع التى ينتجها العامل تذهب إلى « السوق » — تلك الحقيقة الكبرى فى العالم الرأسمالى ، التى هى مع ذلك حقيقة غامضة مجهولة لا يعرف أحد كيف يتحكم فيها . فالسوق قوة تجريدية تتحكم فى كل ما ينتجه العامل دون أن تكون له أية صلة بما يدور فيه . وهنا أيضًا نجد العامل مغتربًا عما ينتجه ، ونجد العمل الذى يفنى عمره فيه يضيع بين أيد لا يعرفها ، ويتبدد وسط قوى مجهولة لا يدرى عنها شيئا .

٢ — إن الاغتراب هو **فقدان العنصر الإنسانى فى المعاملات الرأسمالية** ، وهو اقتلاع الإنسان من جذوره فى المجتمع الذى لا تحكمه غاية سوى تحصيل المزيد من الربح . وهذا الاغتراب لا يقتصر على العامل وحده ، بل إن المنافسة الحامية ، التى تسود الاقتصاد الرأسمالى ، تباعد ما بين البشر ، وتنشر بينهم العداوة ، وتجعل العلاقات بينهم مفتقرة إلى الروح الإنسانية . وحتى لو أراد الرأسمالى أن يكون إنسانيا فى معاملاته ، فإنه لا يملك ذلك ، لأن قوانين المنافسة هى التى تملى عليه طريقة معاملته للعمال ، ومقدار الأجر الذى يدفعه لهم ، وساعات عملهم ، وهى التى تحدد طبيعة علاقاته مع غيره من الرأسماليين الذين ينافسونه فى ميدان إنتاجه الخاص . فهو ليس حرا فى معاملاته ، بل إن هناك ما يشبه القدر الذى لا يرحم، والضرورة المحتومة، التى تتحكم فى تصرفاته. ذلك

لأن رأس المال ، كما قلنا من قبل ، يختنق إذا لم يتوسع ، والتوسع يقتضى عمل حساب قوانين المنافسة .

والواقع أن الرأسمالى ذاته يغترب عن نفسه ، بمعنى ما . ذلك لأن عمله كما قلنا من قبل ، يتخذ صبغة مستقلة عنه ، بحيث يصبح هدفه الوحيد فى الحياة هو أن تزداد أعماله توسعًا وازدهارًا ، دون أن تعود نتيجة هذا التوسع عليه هو ذاته بفائدة ملموسة : فكثيرًا ما تتدهور صحته وتسوء علاقاته بالناس وتتحطم أعصابه وتتخذ حياته طابع التوتر الدائم نتيجة لطموحه الزائد عن الحد . وهكذا يصبح التوسع فى الأعمال أشبه ما يكون بقوة خارجة عنه ، تملى عليه شروطها وتفرض عليه قانونها الخاص .

٣ — وأخيرًا ، **فإن المستهلك بدوره مغترب عن نفسه فى المجتمع الرأسمالى** . ذلك لأن النظام لا يعمل على إشباع حاجات الإنسان الحقيقية ، وإنما يخلق حاجات زائفة ، الهدف الوحيد منها هو أن تكون مجالاً لمزيد من الربح والتوسع ، ولكن على حساب تكامل الشخصية الإنسانية وتوازنها ، وعلى حساب الاستخدام الرشيد لموارد المجتمع . فالمفروض أن يكون الإنتاج تلبية لحاجات موجودة بالفعل ، ولكن كثيرًا ما يحدث فى المجتمع الرأسمالى أن يكون الإنتاج هو الأصل ، وأن تظهر الحاجات فيما بعد ، لا لشىء إلا لتصريف هذا الإنتاج فحسب . وهكذا يعمل الإعلان على إقناع الناس بأمور تافهة تتحول لديهم بالتدريج إلى ضرورات ، مع أنها فى الأصل لا تلبى أية حاجة حقيقية لديهم : ففى البلاد الرأسمالية الكبرى تصرف الملايين على أنواع متعددة متنافسة من « أكل الكلاب » ، أو على السيارات الفاخرة التى يحتاج الإنسان فعلا إلى ربع الطاقة التى تسير بها ، والتى يتغير طرازها عاما بعد عام . ويستعين الإعلان بأحدث أساليب البحث النفسى ليبث فى نفوس الناس اقتناعًا زائفًا بأن قيمتهم فى المجتمع يحددها طراز السيارة التى يركبونها ، وبأن

ضخامة السيارة واتساعها وزيادة طاقة محركها علامة من علامات علو المكانة . وهكذا تفسد طباع الناس ، وتخلق فيهم عادات سلوكية سطحية تافهة ، ويعتادون بالتدريج التعلق بالمظهر السطحى بدلا من الجوهر الحقيقى ، وتفرض عليهم حاجات مزيفة تنطوى على تبديد للموارد المادية ، فضلاً عن تحطيم المبادئ المعنوية ، لا لشيء إلا لغرض الربح . وحين تسود على هذا النحو عقلية الاستهلاك لأجل الاستهلاك ، لا من أجل تلبية حاجات حقيقية ، أو تحقيق ماهية الإنسان ، فعندئذ يكون المستهلك بدوره قد اغترب عن ذاته ، لأنه لم يعد يعرف ما هو فى حاجة إليه من أجل استكمال إنسانيته ، ولأن المطالب العرضية الزائفة أصبحت لها الغلبة على مطالبه الجوهرية — كل ذلك لكى يستطيع رأس المال أن يواصل توسعه ، ولكى تستمر أرباحه فى التدفق .

وهكذا يبدو الاغتراب منتميًا إلى صميم الكيان الرأسمالى ذاته ، ويصبح هو الوضع المميز للعامل إزاء وسائل إنتاجه وحصيلة عمله ، وللرأسمالى إزاء عماله ومنافسيه ، بل وإزاء ذاته ، وللمستهلك إزاء حاجاته ومطالبه الإنسانية . إنه هو التعبير الصادق عن الوضع الإنسانى فى ذلك المجتمع ، ومن المستحيل مواجهة هذا الوضع مواجهة حاسمة إلا بالخروج على النظام الرأسمالى نفسه .

الاشتراكية نزعة إنسانية :

كانت تلك نقطة بداية كثير من المذاهب الاشتراكية فى دعوتها إلى ضرورة القضاء على النظام الرأسمالى ، الذى يجعل الإنسان عبدًا لنفس القوى التى خلقها بيديه . فالاشتراكية تدعو الإنسان إلى السيطرة مرة أخرى على القوى التى أصبحت مسيطرة عليه ، خارجة على إرادته . وهى تطالب بإعادة هذه القوى مرة أخرى إلى الإنسان ، بدلاً من تبديدها وتشتيتها خارجا عنه . وعلى هذا الأساس تكون الاشتراكية فى صميمها نزعة إنسانية ، هدفها أن تستعيد

الإنسان المتكامل ، الذى يجمع كل ما فرقته الرأسمالية من شتات ، ويعيد ضمها إلى ذاته .

ومن هذه الزاوية تبدو المرحلة الاشتراكية سعيًا إلى تحقيق جميع الإمكانات المادية والمعنوية للإنسان . وهى حين تفعل ذلك لا تستهدف التقدم المادى وحده على حساب التقدم المعنوى . ذلك لأننا لو قسنا المراحل المختلفة بمقياس ما أحرزته من تقدم مادى ، فإن المرحلة الرأسمالية ستحتلّ ، دون شك ، مكانة هامة فى تاريخ الإنسانية ، لأن البشرية حققت فيها مكاسب مادية لا يمكن إنكارها . ومع ذلك فإن هذه المكاسب كانت تتم فى كثير من الأحيان على حساب معنويات الإنسان وأخلاقياته .

فحين نستعرض أسباب النجاح الاقتصادى للرأسمالية ، يجب ألا يغيب عن أذهاننا أنها لم تقتصر على استغلال الموارد الاقتصادية لأوروبا الغربية وقارتى أمريكا ، وهى مناطق حافلة بالموارد الطبيعة الغنية ، التى لم تكن قد استغلت بعد فى حالة أمريكا بالذات ، بل أنها قد استفادت أيضًا ، بفضل الاستعمار المباشر والاستغلال الاقتصادى ، من موارد العالم بأكمله ، وذلك بوسائل هى أبعد ما تكون عن التبادل النزيه . ففى الحالات التى لم يكن فيها الاستغلال استعماريًا مباشرًا يستنزف موارد شعب واقع تحت قبضة الاستعمار ، كان الغش والاغتصاب هو القاعدة التى يتم على أساسها التبادل ، وكانت المعاملات بين الدولة الرأسمالية والدول الأضعف بعيدة كل البعد عن التكافؤ . فى مثل هذه الحالات لا يكون من المستغرب أن تحرز الدولة الاستعمارية أو الاستغلالية تقدمًا اقتصاديًا سريعًا ، ولا ينبغى أن يعزى هذا التقدم إلى فضيلة كامنة فى نظامها الرأسمالى ، بل إن سببه الأهم هو أنها لا تتورع عن الالتجاء إلى أبعد الطرق عن الشرف فى سبيل التفوق على الغير . ولقد أشار أحد زعماء الزنوج فى أمريكا ذات مرة إلى التقدم الاقتصادى الهائل لبلاده ، فأرجعه إلى

عوامل من أهمها استغلال عمل الملايين من الزنوج ، لمدة عشرات بل مئات من السنين ، بلا أجر ، حين كان الزنوج عبيدًا ، أو بأجر اسمى زهيد ، بعد أن تحرروا شكليًا من حالة العبودية ، وتساءل فى هذا الصدد : هل من المستغرب ، إذا وجد تاجران أحدهما لا يدفع لعماله أجورًا ، والآخر يدفع لهم أجرهم بانتظام ، أن يتفوق الأول على حساب الثانى ؟

هذا مجرد مثل بسيط يوضح سببا من أسباب التقدم فى المرحلة الرأسمالية ، ولكنه فى الوقت ذاته يكشف عن ضخامة المسئولية الملقاة على عاتق النظام الاشتراكى . ذلك لأن على هذا النظام أن يحقق ، بوسائل نزيهة يقضى فيها على استغلال الإنسان للإنسان ، تقدمًا يفوق ما أحرزته الرأسمالية بوسائل سهلة تفتقر إلى النزاهة . فالتحدى الأكبر الذى يواجه النظام الاشتراكى ليس مجرد التقدم ، وإنما هو بلوغ التقدم فى ظل علاقات إنسانية سليمة .

القيم الإيجابية فى النظام الاشتراكى :

١ — إن الاشتراكية تتخلص من روح المقامرة التى تسود النظام الرأسمالى ، حيث تنتشر المضاربة فى الأسهم سعيا وراء ربح لا يقابله أى عمل أو مجهود ، بل إن أقصى ما يمكن أن يكون قد بذل فيه من جهد هو استخدام ذكاء المقامر . وهى تسعى إلى القضاء على الانفصال بين رأس المال وبين العمل المنتج ، وذلك حين تجعل الملكية وظيفة اجتماعية بحيث يشعر كل من يعمل بأن له فيها نصيبا . **وتقوم الاشتراكية على إدراك صحيح لقيمة العمل** ، ومن هنا فإنها تحاول بقدر طاقتها أن تجعل لكل فرد فى المجتمع مستوى يعادل مقدار الجهد الذى يبذله ذلك الفرد فى خدمة المجتمع . ويترتب على ذلك أن تستغنى الاشتراكية عن الطفيليات الاجتماعية التى تعيش على عمل الآخرين ، وعن أولئك « العاطلين بالوراثة » الذين لا فضل لهم سوى انتمائهم إلى أسر من مستوى اجتماعى معين .

٢ ــ وبالمثل فإن الاشتراكية ، فى سعيها إلى التقدم ، لا تعمل على خلق حاجات زائفة لدى جمهور المستهلكين من أجل توسيع دائرة النشاط الاقتصادى فى مجال ما . ذلك لأن ما يحدث فى المجتمع الرأسمالى من إصرار على التوسع لأجل التوسع ، يمكن أن يؤدى إلى اختلال هائل فى توازن الحاجات الاجتماعية ، بحيث يتوقف مقدار نجاح أى مرفق اقتصادى على قدرته على الدعاية لنفسه واجتذاب العملاء ، لا على تلبيته لحاجات حقيقية فى المجتمع . وهكذا تزدهر صناعة أدوات الزينة ، مثلا ، ازدهارًا هائلاً ، وتتعدد أنواع هذه الأدوات بلا مبرر ، لأن أجهزة الدعاية تنجح فى خلق طلب زائف على كل نوع جديد تبتدعه هذه الصناعة منها . أما فى النظام الاشتراكى فإن الحاجة إلى سلعة كهذه تقاس بالحاجة إلى سلع أخرى أكثر حيوية ــ كالكتاب مثلا ــ وتعطى كل سلعة ما تستحقه من جهد واهتمام تبعًا لحاجة المجتمع الحقيقية إليها .

وهكذا يظهر مبدأ **التخطيط** فى المجتمع الاشتراكى بوصفه وسيلة لتحقيق التوازن بين حاجات المجتمع وبين ما يستطيع أن ينفقه على هذه الحاجات من موارد . فالتخطيط فى أساسه جهد يبذل من أجل التخلص من فوضى الإنتاج ، ومن أجل تحقيق النظرة الشاملة إلى موارد المجتمع وتوزيعها ، حسب الأولويات ، على مطالبه وحاجاته . ومثل هذه النظرة الشاملة يستحيل أن تتحقق فى المجتمع الرأسمالى ، الذى تسعى فيه كل صناعة ، وكل شركة ، إلى نفعها الخاص ، حتى ولو كان ذلك على حساب الآخرين . ومن الواضح أن لمبدأ التخطيط فى المجتمع الاشتراكى قيمة معنوية كبرى ، إلى جانب قيمته المادية . فهو من جهة يساعد على ترشيد الإنتاج فى المجتمع على النحو الذى يضمن له نموًا متوازنا لا يطغى فيه جانب على جانب إلا بمقدار ما يلبى من حاجات حقيقية للمجتمع . وهو من جهة أخرى يساعد على انتشار مبادىء

معنوية لا غناء عنها لكل مجتمع يسعى إلى تقدم حقيقى : كمبدأ النظرة الكلية إلى الأمور ، بدلاً من النظرة الجزئية ، والبحث عن نفع المجتمع ككل بدلاً من نفع قطاعات معينة منه ، والتخلص من أنانية الأجيال عن طريق التخطيط للمستقبل القريب والبعيد .

٣ — ومن هنا كانت الاشتراكية هى وحدها المرحلة التى تتحقق فيها للإنسان حريته الحقيقية . ومن الضرورى أن نفرق فى هذا الصدد بين الحرية الحقيقية وبين الحرية الوهمية : ذلك لأن أنصار الرأسمالية هم أكثر الناس حديثًا عن الحرية وتشدقًا بها ، حتى لقد وصل بهم الأمر إلى حد تسمية العالم الذى يطبق فيه نظامهم باسم « العالم الحر » . وبالفعل كان الاقتصاد الرأسمالى منذ بداية عهده ، ولا يزال حتى الآن ، يسمى نفسه باسم الاقتصاد الحر ، وكان ازدهار الرأسمالية مرتبطًا بفهم معين للحرية ، هو حرية الأعمال التى لم يكن من المشروع التدخل فى مسارها لأنها — كما يعتقد — تنظم نفسها وفقًا لمقتضيات السوق ، ووفقًا لمصالح المنتج والمستهلك فى نهاية الأمر .

على أن هذه الحرية التى ساعدت الرأسمالية على توطيد مركزها فى بداية عهدها ، سرعان ما تكشف وجهها الحقيقى ، فإذا بها عبودية لمعظم طبقات المجتمع . ذلك لأنك تستطيع أن تقيم علاقة بين صاحب العمل القوى والعامل الضعيف على أساس من « الحرية » ، ولكن لمن ستكون الحرية فى هذه الحالة ؟ لا جدال فى أن عدم التناسب فى القوة بين الاثنين ، واحتياج العامل إلى صاحب العمل لكى يضمن عيشه ، سيجعل مثل هذه الحرية فى التعامل بينهما وسيلة لاضطهاد الأول للثانى . وفى هذه الحالة لا يعد تدخل الدولة لحماية العامل حدًا من الحرية ، بل إنه إقرار وتأكيد لها .

مثل هذا يقال عن سائر « الحريات » المشهورة فى العالم الرأسمالى . فحرية الصحافة شىء رائع دون شك ، ولكن أين صحافة البلاد الرأسمالية من

الحرية ؟ إن اعتمادها على الإعلان ، الذى تتحكم فيه المؤسسات الرأسمالية الكبرى ، يجعلها ألعوبة فى يد نفس القوى التى تدعى أنها حرة إزاءها . أما الصحافة التى تتسم بقدر من الحرية يتيح لها أن توجه النقد إلى الأسس التى يقوم عليها النظام القائم ، فإن الأموال تقبض عنها إلى أن تفلس ، أو تصدر بصورة لا تسمح بقراءتها إلا لعدد محدود جدا من القراء . ومثل هذا يقال عن حرية التعاقد بين العامل وصاحب العمل ، إذ أن هذه حرية شكلية لا أساس لها فى الواقع ، الذى يكون فيه مركز العامل من الضعف بحيث لا يستطيع على الإطلاق أن يقف ندًّا لصاحب العمل فى عملية التعاقد ، مما يضطر العمال إلى التجمع فى اتحادات تقوى مركزهم على المساومة ، وقد يلجأون — إذا أعيتهم الحيل — إلى إضرابات طويلة الأمد ، تعود على معيشتهم اليومية بأضرار لا يستهان بها . أما حرية تكوين الأحزاب ، فإنها فى الدول الرأسمالية الكبرى أشبه ما تكون بلعبة مسلية تتغير فيها الوجوه دون أن يطرأ على السياسة ذاتها أى تغيير حقيقى . والمثل الواضح لذلك هو الحزبان الديمقراطى والجمهورى فى الولايات المتحدة ، وهما الحزبان اللذان لا يستطيع أقطابهما ذاتهم أن يضعوا حدًا فاصلاً واضحًا بين اتجاهاتهما السياسية . ومثل هذا يقال عن حزبى العمال والمحافظين فى بريطانيا . وأخيرًا ، فإنا نسمع فى العالم الرأسمالى عن حرية المنافسة ، بوصفها فضيلة من فضائل ذلك النظام ، ولكن تجربة التاريخ أثبتت أن المنافسة تتحول فى الدول الرأسمالية الكبرى إلى احتكار يؤدى إلى تنظيم العلاقات بين المنتجين على حساب جمهور المستهلكين .

مثل هذه الحرية الشكلية ليست هى الهدف الذى يسعى إليه النظام الاشتراكى . فهذا النظام يحاول أن يكفل للإنسان حرية حقيقية ، تنبع من الجذور ، لا حرية تطفو على السطح . وهو حين لا يترك لشخص واحد ، أو مجموعة من الأشخاص ، حرية التحكم فى وسائل الإنتاج الاقتصادى ، يضمن

بذلك تحرر الجماهير العريضة من طغيان رأس المال ، ويرسى الأساس الحقيقى لسائر أنواع الحريات . صحيح أن هذه الحريات قد لا تكون صارخة كتلك التى يتشدق بها دعاة الحرية اللّيبرالية ، ولكنها مع ذلك حريات حقيقية تستمتع بها الغالبية العظمى من المواطنين . فحرية الكلمة تصبح عندئذ بحثًا وراء الحقيقة ، وحين تصبح الحقائق فى متناول أيدى الجميع فإنها تحررهم من الأوهام والأكاذيب والتضليل ، ومن التشنيع السطحى الذى يقدَّم إلى الناس على أنه نقد اجتماعى عميق . أما الأحزاب فإنها عندما تعكس موازين القوى الحقيقية بين طبقات المجتمع ، ولا تعود مجرد أداة فى يد فئات من الأفراد الذين لا يمثلون إلا أنفسهم ، فإنها تصبح عاملاً أساسيًا من عوامل التعبير عن الرأى فى المجتمع الاشتراكى . وأخيرًا ، فإن حرية المنافسة مكفولة فى النظام الاشتراكى بدوره ، ولكنها منافسة فى خدمة المجتمع ، وليست منافسة فى استنزاف الأرباح من أفراده . ففى كل هذه الحالات إذن توفر الاشتراكية للمجتمع حرية حقيقية ، مبنية على التخلص من الاستغلال الاقتصادى والظلم الاجتماعى .

وهكذا يتبين لنا أن الاشتراكية فى صميمها مذهب إنسانى يسعى إلى أن يرد للقيم الإنسانية معناها الحقيقى الذى شوهته الرأسمالية وابتذلته ، ويهدف فى نهاية الأمر إلى أن ينشر بين الناس اتجاهات معنوية لم تعرفها البشرية فى عهودها السابقة التى كان يشيع فيها كلها استغلال الإنسان للإنسان وامتهانه لكل ما يعتز به من قيم .

الباب الثانى

أضواء على
الفلسفة الحديثة

الأورجانون الجديد وفلسفة بيكن

حياة فرانسس بيكن :

مرت إنجلترا بتغيرات اجتماعية وسياسية هامة فى العصر الذى ولد فيه فرانسس بيكن . فقبل مولده بقليل ، كانت البلاد قد نزعت عن نفسها سيطرة رجال الدين واصطبغت بالصبغة الزمنية ، ولم تكتف بإحلال أناس عاديين محل رجال الدين فى المناصب الرئيسية للدولة ، بل إنها استولت على الأراضى الشاسعة التى كانت الهيئات الدينية تدعم بها سلطتها ، ووزعتها — بعد حل الأديرة — على المُلاَّك العاديين . وهكذا بدأ يظهر فى إنجلترا نظام جديد ، تتضاءل فيه سلطة الكنيسة ، ويصطبغ بصبغة زمنية متزايدة القوة . ومما له دلالته الواضحة أن أبا فرانسس بيكن ، وهو السير نيكولاس بيكن ، كان واحدًا من الوزراء المدنيين الذين حلوا محل رجال الدين فى تولى المناصب الهامة ، ووصل إلى منصب حامل الأختام الملكية ، وكانت أسرته من الأسر التى انتفعت بحل الأديرة وتوزيع أراضيها . أما أمه ، وهى ابنة السير أنتونى كوك ، فكانت سيدة واسعة الثقافة ، ولا سيما فى الآداب واللغات القديمة ، وكانت كالفينية متعصبة . وهكذا كانت البيئة العامة فى إنجلترا ، وكذلك بيئة أسرة بيكن الخاصة ، ملائمة أشد الملاءمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم الزمنية ويهاجم كل أنواع السلطة فى ميدان العلم .

وقد ولد فرانسس بيكن فى ٢٢ يناير سنة ١٥٦١ وعُين أبوه فى منصبه الكبير بعد مولده بسنوات قلائل : وكثيرًا ما كان أبوه يصطحبه إلى البلاط الملكى ، حيث كانت الملكة إليزابيث تعجب بحضور بداهة الطفل وحكمته

السابقة لأوانها ، وتلقبه « بحامل الأختام الصغير » . وهكذا ظهر منذ البداية عنصر آخر كان له تأثيره الواضح فى شخصية بيكن : وهو أن نشأته وطبيعة علاقاته العائلية ، كانت تؤهله على نحو تلقائى لمستقبل سياسى ، ولخدمة القصر الملكى فى بلاده .

وكان بيكن فى الثانية عشرة من عمره عندما التحق بكلية « ترينيتى » بجامعة كيمبردج ، وهكذا أتم دراسته فيها وهو لم يكمل الخامسة عشرة من عمره . وهناك ظهر عنصر ثالث كان له دوره الحاسم فى تحديد اتجاهه العقلى فى المستقبل : ذلك لأنه سرعان ما سئم المناهج الدراسية العتيقة التى كانت سائدة فى الجامعة ، والتى كانت كلها مركزة حول منطق أرسطو وميتافيزيقاه ولاهوت القديس توما الأكوينى . واتضح له منذ البداية أن الفلسفة التى تلقاها إنما هى فلسفة ألفاظ عقيمة ، لا تفيد من الناحية العملية شيئًا ، ولا تقدم أية معونة للإنسان فى كفاحه الأساسى من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته . وهكذا تحدد فى ذهنه الهدف الذى سيتجه إلى تحقيقه طوال حياته ، وهو القضاء على سلطة القدماء والمدرسيين ، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية .

وقد انصرف بيكن بعد هذه المرحلة الأولى من دراسته إلى الدراسات القانونية ، ولكنه لم يتم تعليمه القانونى إلا بعد وقت طويل : فقبل إتمام دراسته ، سنحت له فرصة السفر إلى الخارج ، ليعمل مساعدًا للسفير البريطانى فى فرنسا ، فاغتنم الفرصة وسافر إلى باريس ، حيث قضى فى عمله هذا عامين ونصف العام . وفى عام ١٥٧٩ عاد إلى بلاده على عجل ، إذ توفى أبوه فجأة دون أن يؤمن له مستقبله ، فكان على بيكن أن يشق طريقه بنفسه بعد أن كان يعتمد كثيرًا على مساعدات أبيه . واضطر بيكن إلى الاستدانة لإكمال دراساته القانونية . ومنذ ذلك الحين ، أصبحت الاستدانة عادة ملازمة

له طوال حياته ، وكانت من أوضح مظاهر الضعف فى شخصيته .

وفى تلك الفترة بدأت صداقة بيكن للإيرل إسكس Essex وهو شاب مرموق تفوّق فى الميدان العسكرى ، واختارته الملكة إليزابيث صفيا لها وهو فى الحادية والعشرين من عمره ، فى الوقت الذى كانت هى فيه تناهز الستين من عمرها . وكثيرًا ما كان بيكن يقدم النصح والتوجيه إلى صديقه ، بينما قدم إليه هذا الأخير خدمات كثيرة ، منها ضيعة صغيرة تدر إيرادًا معقولا . ومع ذلك فقد ساءت العلاقات بين إسكس وبين الملكة ، واتهم بخيانتها وتدبير انقلاب ضدها ، فحوكم وأدين ، وأعدم فى عام ١٦٠١ . وكان بيكن نفسه من المشتركين فى إدانة صديقه ، وفى إثبات مسئوليته عن خيانة الملكة . ويرى الكثيرون فى ذلك نقطة سوداء فى حياة بيكن ، ويعدونها من أوضح مظاهر انتهازيته ورغبته فى تملق الملوك ولو على حساب أخلص أصدقائه ، على حين أن كُتَّابا آخرين يرون أن بيكن لم يفعل إلا ما يحتمه عليه الواجب ، وأن تهمة الخيانة ثابتة على إسكس ، فلم يكن مفر من الاشتراك فى إدانته . وعلى أية حال فقد أكد بيكن نفسه أنه آثر **مصلحة الوطن — ممثلاً فى شخص الملكة — على علاقته الشخصية بصديقه** ، وكان يرى فى ذلك مبررًا كافيًا لسلوكه .

وبعد عامين من إعدام إسكس ، توفيت الملكة إليزابيث ، واعتلى جيمس الأول عرش إنجلترا . وانتعشت آمال بيكن فى الحصول على منصب حكومى كبير ، يدر عليه دخلاً سنويًا يضمن له حياة مستقرة . ذلك لأنه كان قد بذل محاولات متعددة للحصول على منصب كبير فى عهد إليزابيث ، ولكنه لم يتلق إلا وعودًا ، و لم يصل إلى شىء مما كان يطمع فيه . وفى سنة ١٦٠٧ تولى بيكن أول منصب عام كان يصبو إليه ، وهو منصب المدعى العام . وفى سنة ١٦١٣ أصبح محاميًا عامًا ، ثم مستشارًا خاصًا للملك سنة ١٦١٦ ، وفى العام التالى أصبح حامل الأختام الملكية وفى سنة ١٦١٨ عين كبيرًا للمستشارين ، ومنح

لقب « لورد فيرولام » ، ثم منح لقب « الفيكونت » سنة ١٦٢١ .

وعندما بلغ نجاح بيكن فى ميدان المناصب العامة هذه القمة ، بدأ يتدهور بسرعة . فقد اتهم بالرشوة ، وبأنه يتقاضى هدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها ، وحاول الإنكار فى البداية ؛ ولكنه اضطر إلى الاعتراف بتقاضى الرشوة ، وإن كان قد أكد مع اعترافه هذا أمرين : أحدهما أن هذه الهدايا لم تؤثر فى الأحكام القضائية التى أصدرها ، والآخر أن تقاضى الهدايا كان أمرًا شائعًا فى بلاده فى ذلك الحين ، حتى بالنسبة إلى مناصب القضاة . وقد كان بالفعل صادقًا فى المسألة الثانية على الأقل . ويبدو أن حاجته إلى المال ، وديونه التى ظلت تتراكم طوال حياته ، وتعوده حياة البذخ والمتعة ، كل ذلك جعله يغض الطرف عن المصدر الذى يحصل منه على المال ، أو الوسيلة التى يأتيه بها هذا المال . وعلى أية حال فقد أدانه مجلس اللوردات ، وحكم عليه بغرامة مقدارها ٤٠ ألف جنيه ، والحبس فى البرج طوال الوقت الذى يشاؤه الملك ، وعدم تولى أى منصب فى الدولة ، أو الاقتراب من البرلمان أو المحاكم . ومع ذلك فقد أعفاه الملك من الغرامة و لم يدم حبسه إلا أيامًا قلائل ، وإن يكن قد حُرم بالفعل من تولى المناصب العامة بعد ذلك . ومن الواضح أن تخفيف العقوبة على هذا النحو دليل على أن جريمته لم تكن شيئًا خارجًا عن المألوف فى ذلك الحين .

ورغم أن بيكن قد تفرغ بعد نكبته هذه لحياته الخاصة ، ولمشروعاته العلمية الواسعة ، فإن صحته — التى لم تكن قوية فى وقت من الأوقات — قد بدأت تتدهور بسرعة . وكان موته مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالهدف الرئيسى لحياته الفكرية ، وهو تحويل العلم إلى ميدان التجربة العملية . ففى أثناء تجربة بدا له أن يجريها فى يوم مثلج شديد البرودة ، لكى يختبر تأثير التبريد فى منع التعفن ، أصيب ببرد قاتل ، وتفاقم المرض بسرعة ، فتوفى فى التاسع من أبريل سنة ١٦٢٦ ، وكان عندئذ فى الخامسة والستين من عمره .

فإذا شئنا أن نلخص أهم العوامل التى تحكمت فى تحديد الاتجاه الفكرى لبيكن ، من خلال دراستنا السابقة لحياته ، لقلنا إن إولها هو ارتباطه بأسرة لها مصلحة أساسية فى التجديد الدينى بإنجلترا ، وفى استقلال الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما المتعصبة . فقد كان هذا العامل هو الذى تحكم فى دعوته إلى الفصل القاطع بين مجال الدين ومجال العلم ، وفى ثورته على السلطة العقلية بجميع أنواعها .

والعامل الهام **الثانى** هو اندماجه الكامل فى الحياة السياسة لعصره . ذلك أن هذا الاندماج جعله عاجزًا عن التفرغ لمشروعاته العلمية ، وهو أمر كان له تأثيره فى تخطيط هذه المشروعات وأسلوب كتابتها ، كما سنرى فيما بعد . ومع ذلك فقد أراد بيكن أن يحوّل حياته السياسية إلى أداة لخدمة مشروعاته العلمية ، وينتهز فرصة توليه أرفع مناصب الدولة من أجل تحقيق هذه المشروعات عمليًا . ويستدل بعضهم من ذلك على أن السياسة عند بيكن لم تكن سوى وسيلة ، وأن الغاية الحقيقية إنما هى خدمة العلم ، وبذلك يدفعون عنه تهمة الانتهازية والرغبة فى الصعود إلى أعلى المناصب ، ولو على حساب القيم الأخلاقية . وهذا رأى لا يمكن الجزم بصحته ، غير أن هناك شواهد متعددة على أنه كان يعد النجاح فى ميدان الحياة العامة وسيلة لتحقيق أهدافه العلمية ، وذلك لسببين : **أولهما شخصى** ، وهو أنه بطبيعته لم يكن من ذلك النوع الذى يستطيع أن يعيش على الكفاف ، بل إنه لم يكن يستطيع أن يقدم خير ما عنده إلا وسط مظاهر الترف التى توارثها واعتادها . والسبب **الثانى عام** ، هو أنه كان يستطيع ، بالوصول إلى المناصب الرفيعة ، أن يكتسب من النفوذ والسلطة ما يمكنه من وضع مشروعاته موضع التنفيذ الفعلى ، ومن إقناع الحكومة والناس بها . ومن هنا فإن أهداف حياته كلها تتلخص فى ذلك الخطاب الذى بعث به إلى خاله ، فى عام ١٥٩٢ ، يطلب منه مساعدته على

الحصول على منصب هام ، ويقول فيه « لقد اتخذت من المعرفة كلها ميدانًا لى » . وفى هذه الرسالة أكد له أنه لا يريد المنصب الرفيع إلا ليستطيع تنفيذ ما فى ذهنه من المشروعات ، إذ أن تطهير المعرفة من الأوهام والتشويهات « هو أمر استقر فى ذهنى حتى أصبح راسخًا لا يتزعزع » .

ويرى « آندرسن » أن نداءات بيكن المتوالية إلى البلاط لكى يعينه على تنفيذ مشروعاته كانت دليلاً على أن المعرفة كانت عنده مفضلة على المنصب السياسى . « فمن الإنصاف لبيكن أن نقول إنه كان على استعداد لأن يغامر ، فى سبيل تفسيره الجديد للطبيعة ، وفى الوقت الذى كان لا يزال يسعى فيه للحصول على منصب كبير فى الدولة ، بتقديم نداء صريح إلى رئيس الكنيسة القائمة وحاكم الدولة من أجل مشروع علمى يتضمن فلسفة مادية صريحة ، ومن شأنه حتما أن يحدث انقلابًا فى تكوين معاهد العلم القائمة والأساليب المتبعة فيها »[(١)] . وهكذا ظل بيكن يلح على الأمراء وكبار رجال الدولة ، وعلى الملك جيمس الأول ، الذى كان يعرف عنه حب العلم ، لكى يساعده فى تحقيق مشروعاته العلمية ، التى لخصها ذات مرة بأنها إنشاء مكتبة تضم كل ما جادت به قريحة الإنسان فى الشرق والغرب ، وحديقة بها كل أنواع النباتات فى العالم ، وكذلك كل أنواع الحيوانات وكأنها فى بيئاتها الطبيعية ، ومتحف يضم كل اختراعات الإنسان الآلية ، ومعمل كامل المعدات . ومع ذلك لم يستمع إليه أحد ، وظنوا أن مطالبه هذه إنما تنبعث عن طموح شخصى أو سعى إلى الشهرة والمنصب الرفيع . و لم يستطع جيمس الأول أن يقتنع بأن يزود بيكن بما زوّد به الإسكندر الأكبر أرسطو من المساعدات : فلم يساعده فى مشروعه الذى يهدف إلى تأليف دائرة معارف للعلوم

---

(١) Fulton H. Anderson: The Philosophy of Francis Bacon. (University of Chicago press) 1948, p. 14.

الطبيعية ، وإنشاء مجمع علمي يتفرغ للبحث التجريبي ، و لم يفعل شيئًا لتغيير خطة الجامعات و معاهد العلم القائمة من الدراسة العتيقة إلى الدراسة التجريبية الطبيعية الحديثة . و لم تبدأ هذه المشروعات فى التحقق إلا بعد وفاة بيكن ، كما سنرى فى الجزء الختامى من هذا البحث .

مؤلفات بيكن

كان أول مؤلفات بيكن هو كتاب «المقالات Essays» وقد نشره أولا فى سنة ١٥٩٧ ، وكان عندئذ كتيبًا صغيرًا يحوى عشر مقالات فقط . ثم أعاد طبعه مع إضافة مقالات جديدة إليه ، فى سنة ١٦١٣ وسنة ١٦٢٥ ، ووصل فى المرة الأخيرة إلى ثمانية وخمسين مقالاً فى موضوعات متفرقة ، تتميز كلها بالأسلوب الشائق والأفكار المبتكرة . ويعد هذا الكتاب من أحب كتب بيكن إلى نفوس القراء .

وعندما تولى جيمس الحكم ، أراد بيكن أن يتقرب إليه ويلفت نظره إلى مشروعاته ، فنشر فى عام ١٦٠٥ كتاب « النهوض بالعلم The Advancement of Learning » باللغة الإنجليزية وأهداه إلى الملك . وقد حمل بيكن فى هذا الكتاب على تعاليم المدرسين ، ونبّه إلى الطريقة التى يراها كفيلة بالنهوض بالعلوم . (وقد أعاد بيكن نشر هذا الكتاب فيما بعد ، بعد ترجمته إلى اللاتينية وإدخال إضافات كثيرة عليه ، بعنوان : « قيمة العلم والنهوض به De dignitate et augmentis scientiarum » فى عام ١٦٢٣) . وعمل بيكن بعد ذلك على نشر آرائه فى مجموعة كبيرة من المؤلفات اللاتينية التى لم تنشر خلال حياته ، والتى تضمنت أفكارًا تكرر معظمها فى كتبه الرئيسية ، وقد بلغ عدد هذه المؤلفات اثنى عشر كتابًا . وفى عام ١٦٠٩ نشر بيكن كتاب « حكمة الأقدمين De sapientia verterum » ، وبدأ فى وضع خطة كتابه الأكبر « الإحياء العظيم Instauratio magna » . وكان بيكن يتوقع أن يكون

هذا الكتاب أعظم ما كتب ، بحيث يعبر فيه عن نفسه بحق ويبلغ رسالته إلى العالم .

وكانت خطة كتاب « الإحياء العظيم » ، كما رسمها بيكن فى البداية ، تقضى بأن يتألف الكتاب من ستة أجزاء ، لم يستطع أن يتم إلا واحدًا منها ، وحتى فى هذه الحالة ظهر الكتاب ولما يكتمل بناؤه بعد . ولنتأمل عناوين هذه الأجزاء كما أراد بيكن أن تكون :

١ ــ أقسام العلوم The Divisions of the Sciences ، وهو تصنيف للعلوم لم يكتبه بيكن فعلاً ، ولكنه استعاض عنه مؤقتًا بالجزء الثانى من كتاب « النهوض بالعلم » ، ورأى أن هذا الجزء يفى بالغرض حتى يتم هو تأليف كتاب خاص فى الموضوع ، وهو ما لم يفعله قط .

٢ ــ الأرجانون الجديد Novum Organum وعنوانه الفرعى هو : « إرشادات فى تفسير الطبيعة Directions Concerning the Interpretation of Nature وهذا هو الجزء الذى نشره بيكن فعلاً . أما لفظ « الأورجانون » فيعنى الأداة ، أو المنطق نفسه ، بوصفه أداة للتفكير العلمى . وقد أراد بيكن باستخدامه هذا اللفظ ، أن يعبر عن معارضته لمنهج أرسطو ومنطقه الذى كان يعرف باسم « الأورجانون » .

٣ ــ ظواهر الكون ، أو تاريخ طبيعى وتجريبى تُبنى على أساسه الفلسفة The Phenomena of the Universe, or a Natural and Experimental History for the Foundation of Philosophy .

ويصف بيكن هذا الجزء بأنه دائرة معارف للعلوم الطبيعية وصنائع الإنسان وفنونه ، يمكن عن طريقها إقامة الفلسفة على أساس سليم من دراسة الواقع ، بعد أن كانت تبنى من قبل على تجريدات لا صلة لها بالعالم الفعلى . وقد ألف بيكن بضعة أبحاث قصيرة من أجل دائرة المعارف هذه،ولكنه كان يؤمن

بأن هذا عمل لا يمكن أن يقوم به رجل واحد .

٤ ـــ سلم العقل The Ladder of the Intellect ويوضح الطريقة التدريجية فى تطبيق المنطق على تفسير الوقائع التى جُمعت فى المرحلة السابقة .

٥ ـــ التمهيدات ، أو استباقات الفلسفة الجديدة The Forerunners, or Anticipations of the New Philosophy ، وهذا الجزء يقدم صورة تمهيدية للمعرفة الجديدة ، وللقوة التى يكتسبها الإنسان عندما يتم « الإحياء » .

٦ ـــ الفلسفة الجديدة ، أو العلم الإيجابى The New philosophy, or Active Science وقد صرح بيكن بأن قدراته لن تمكنه من كتابة هذا الجزء الأخير ، الذى سيكتبه العلماء أنفسهم بأبحاثهم ، والمفكرون بآرائهم المبنية على دراسة سليمة للواقع . وكان يكفيه أنه بدأ السير فى الطريق ، وعلى البشرية أن تكمل ما بدأ .

وأول ما يلاحظ على هذه الخطة هو أن بيكن لم يتم الجزء الأكبر منها . وكل ما فعله هو أنه حدد أهدافه العامة ، ثم شرع فى تنفيذ أجزائها الأولى ، وتوقفت جهوده عند هذا الحد . وقد عمل شراح فلسفته على إدراج كتاباته المتفرقة ، ولا سيما مقالاته اللاتينية ، ضمن هذه الخطة ، وإن لم يكن هو ذاته قد فعل ذلك . وحتى فى هذه الحالة نجد أن هناك أجزاء غير قليلة من هذه الخطة لم تُكتب فيها إلا صفحات قلائل ، بينما الجزء الأخير لم يُكتب فيه حرف واحد .

ولعل أهم نتيجة تكشف عنها خطة بيكن هذه هى أنه لم يؤلف بالفعل كتابًا اسمه « الأورجانون الجديد » ، وإنما ألف جزءًا من « الإحياء العظيم » يحمل هذا العنوان . وعندما نُشر هذا الجزء أثناء حياة بيكن ، كان الغلاف يحمل اسم « الإحياء العظيم » . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » ليس كتابًا مستقلاً ، وإنما هو جزء من كتاب ، أو على الأصح جزء من خطة عامة لإصلاح العلم وللنهوض بحياة الإنسان . ومن الواجب دائمًا أن يُنظر إليه

داخل سياقه الطبيعى ، لا أن يؤخذ على أنه بحث منفصل يكوّن أهم كتابات بيكن . وقد تضمن القسم الثانى من « الأورجانون الجديد » خطة فرعية لهذا الجزء ، لم يستطع بيكن أن يتمها بدورها . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » جزء من خطة شاملة لم تكتمل ، كما أن الأورجانون الجديد نفسه خطة فرعية لم يكتمل منها إلا جزء بسيط . وقد ألف الكتاب على صورة فقرات منفصلة aphorisms لها أرقام ثابتة ، وهو مؤلف من جزأين : جزء سلبى ، بعنوان « تفسير الطبيعة وقدرة الإنسان » ، وجزء إيجابى بعنوان « تفسير الطبيعة وسيادة الإنسان » . وأسلوب الكتاب شيق بليغ ، يتضمن تشبيهات رائعة اشتهر بها بيكن فى كل كتاباته حتى عده البعض أمير البيان فى عصره ، سواء أكتب باللاتينية أم بالإنجليزية . (وقد بلغ من تحكمه فى اللغة أن ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أنه هو المؤلف الحقيقى لدرامات شيكسبير ، على حين أن هذا الأخير لم يكن إلا شخصًا مغمورًا . ورغم ابتعاد هذا الزعم عن الصواب ، فإنه ينطوى على تقدير ضمنى هائل لأسلوب الكتابة عند بيكن) .

ولا شك أن من الأسئلة الهامة التى ينبغى الإجابة عنها فى صدد الكلام عن مؤلفات بيكن ، السؤال عن السبب الذى دفعه إلى الكتابة بطريقة الفقرات المنفصلة ، فى هذا الكتاب الرئيسى على الأقل . والواقع أن مجموعة مؤلفاته كلها كانت بدورها أشبه بالفقرات المنفصلة التى تفتقر إلى الإحكام والترابط : فكان يبدأ مشروعًا تأليفيًا ثم يتركه لينتقل لغيره ، وقد يعود إلى المشروع القديم بعد ذلك ولكن بعد تغيير خطته ، وهكذا . فعلى أى نحو نعلل هذا الطابع غير المتصل لتفكيره سواء فى كتاب « الأورجانون الجديد » وفى مؤلفاته منظورًا إليها فى مجموعها ؟

أول تعليل لهذه الظاهرة نستمده من طبيعة حياة بيكن : فقد كانت مهامه العامة وآماله فى المناصب الكبيرة ومساعيه للوصول إليها تشغل الجزء الأكبر

من وقته . وليس معنى ذلك أنه آثرها على العلم ، وإنما المهم فى الأمر أن أوقات فراغه كانت محدودة ، وهكذا كان يكتب فى فترات « الهدنة » ما بين حروبه المستمرة مع خصومه ، ومشاغله التى لا تنقطع فى الحياة العامة . ومن المؤكد أن هذه الحياة المضطربة الصاخبة قد انعكست على طريقة تفكيره وكتابته ، وطبعتها بطابع التجزؤ والاضطراب .

على أننا نستطيع أن نهتدى فى كتابات بيكن ذاتها إلى تعليل موضوعى آخر لهذه الظاهرة ، مستمد من نظرته الخاصة إلى الطريقة التى ينبغى أن يعرض بها المفكر النزيه آراءه . فهو فى إحدى فقرات كتاب « الأورجانون الجديد » يعلل سبب إجماع الناس على الإعجاب بكتابات الأقدمين ، رغم كل ما فيها من نقص ، فيقول : « إنهم يقدمونها إلينا ويعرضونها علينا بطريقة من شأنها أن تضفى عليها قناعًا نتوهم معه أنها كاملة تامة . فلو تأملت منهجهم وتقسيماتهم ، لبدا أنها قد انتظمت كل ما يتعلق بالموضوع واشتملت عليه . ومع أن هذا الإطار قد أسيء ملؤه ، وأنه أشبه بالقربة الفارغة ، فإنه يتخذ فى نظر الذهن الساذج مظهر العلم الكامل وصورته . أما الباحثون الأوائل القدماء عن الحقيقة ، فقد كان لديهم من الأمانة ومن التوفيق ما جعلهم ميالين إلى أن يصوغوا ويعرضوا كل معرفة أرادوا استخلاصها بالتأمل ، فى صورة فقرات منفصلة aphorisms ، أو جمل قصيرة مبعثرة لا يربط بينها أى منهج ، دون أن يدّعوا أو يزعموا أنها تشتمل على أى علم كامل »[١] . وواضح من هذا النص أن بيكن يؤمن بأن عرض الآراء فى صورة متكاملة قد يكون نوعًا من خداع الناس ، إذا كانت هذه الآراء تتعلق بموضوعات لم يكتمل البحث فيها بعد ، ولم يصل المرء فيها إلى حقيقة تامة . وطالما أن العلم لم يكتمل ، فمن الواجب ألا يُعرض على الناس فى صورة مكتملة . ولما كان هو ذاته أول من

---

(١) الأورجانون الجديد ، الكتاب الأول ، القسم ٨٦ .

يعترف بأن الموضوعات التى تعرض لها ما زالت فى حاجة إلى بحوث كثيرة ، فقد كان من الطبيعى ألا يحاول خداع الناس ، أو تكرار ما فعله بعض القدماء ، بعرض أفكار جزئية فى صورة مكتملة . ومما يؤيد هذا التعليل ، أن بيكن يقدم إلى القارئ وصفًا للجزء الإيجابى من كتاب « الأورجانون الجديد » ، فيقول : « نود ألا يعتقد أحد أننا نطمح إلى إنشاء إية مدرسة أو طائفة فلسفية ، كما فعل اليونانيون القدامى ، أو بعض المحدثين ... إذ ليس هذا هدفنا ، ونحن لا نعتقد أن الأفكار المجردة عن الطبيعة ومبادئ الأشياء تُحدث تأثيرًا كبيرًا فى أقدار البشر ... وهكذا فإن جهدنا ليس مركزًا فى هذه الموضوعات النظرية ، والعقيمة فى الوقت ذاته ، وإنما استقر عزمنا على أن نحاول إيجاد أساس أمتن لقدرة الإنسان وعظمته ، ومد حدودهما إلى أبعد الآفاق . وعلى الرغم من أننا قد نقول ، فى هذا الموضوع أو ذاك ، وفى بعض المسائل الخاصة ، بآراء تبدو لنا أصح وأوثق من الآراء التى يشيع الاعتراف بها ، بل أستطيع أن أقول إنها أنفع منها ... فإننا مع ذلك لا نقدم نظرية شاملة ولا كاملة . »[1] وهكذا كان بيكن يتحاشى الوقوع فى الخطأ الذى وقع فيه القدماء ، ويحرص على أن يعرض آراءه على أنها « محاولات » بحيث تكون طريقة العرض ملائمة لموضوعات البحث وللمرحلة التى وصل إليها فيه .

الخصائص العامة لفلسفة بيكن :

إذا تأمل المرء فلسفة بيكن من خلال كتاب « الأورجانون الجديد » ، بدا له أن أهم ما تتميز به هذه الفلسفة هو تجديدها للمنطق ، ونظريتها الجديدة فى الاستقراء . أما إذا تأمل هذه الفلسفة من خلال الخطة العامة لكتاب « الإحياء العظيم » ، الذى لا يكوّن الأورجانون إلا جزءًا واحدًا منه ، لبدت له محاولة

---

(١) الأورجانون الجديد ، الكتاب الأول القسم ١٦٦ .

ذات طابع أعم بكثير ، لكشف القيم الجديدة التى تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة فى أول عهودها ، ولاستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية ، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذى تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة . وفى هذه الحالة الأخيرة تبدو فلسفة بيكن فى صورة « إحياء » لقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة (وبالفعل كان بيكن يؤمن بأن الإنسان — كما جاء فى سفر التكوين — كانت له السيادة على المخلوقات جميعًا ثم أدى فساد العلم إلى فقدانه هذه السيطرة ، ومن هنا كانت غايته هى مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم . ولو شئنا أن نترجم عنوان كتابه الكبير ترجمة حرفية لقلنا : « الاسترداد العظيم ») .

ولقد ظل مؤرخو الفلسفة طويلاً ينظرون إلى بيكن على أنه فيلسوف منطقى ، ويرون أن أعظم ما قدمه إلى الفلسفة هو نظريته فى الاستقراء . على أن البحث الحديث فى فلسفة بيكن قد غيّر هذه النظرة تغييرًا أساسيًا ، ولا سيما بعد ظهور كتابى « فارنجتن »[1] و « أندرسن »[2] (فى سنتين متواليتين) . فأندرسن يحذر من تلك العادة « الهيجلية » التى يُنظر فيها إلى المفكر على أنه مجرد حلقة فى سلسلة يمثلها اتجاه فلسفى عام ، بحيث يُعد بيكن ممثلاً غير ناضج للمذهب التجريبى الذى بلغ قمته عند هيوم ، أو مرحلة فى الاتجاه الاستقرائى الذى اكتمل عند مِلْ ، أو مكمّلاً لأرسطو أو المدرسيين . فكل هذه تفسيرات باطلة لتفكير بيكن ، الذى كانت له خصائصه ومقوّماته الفريدة . ويأخذ « فارنجتن » على عاتقه مهمة إيضاح هذه الخصائص ، ليبين بوضوح كامل مدى ارتباط بيكن بالحضارة العلمية الصناعية الحديثة ، وإلى

---

(١) Bengamin Farrington : Francis Bacon : The Philosopher of Industrial Science. (Henry Schuman), New York 1949.

(٢) The Phil - of F. Bacon (op. cit).

أى حد كانت فلسفته نبوءة تبشر بتطورات هائلة فى نظرة الإنسان الأوروبى إلى الحياة ، لا مجرد قواعد منهجية أو منطقية جديدة .

وإذا كان من المستحيل التكهن بتلك الفلسفة النهائية التى رأى بيكن أن من الواجب إقامتها على أساس الدراسة العلمية للطبيعة — وهى الفلسفة التى تكوّن الجزء السادس من خطة « الإحياء العظيم » — فإن فى وسعنا أن نستخلص الملامح العامة لفلسفة بيكن من خلال كتاباته الباقية ، وهى فلسفة لا نستطيع أن نقول إنها نهائية ، ولكنها هى التى أرشدته فى طريقه العقلى طول حياته . ولهذه الفلسفة جانبان ، أحدهما سلبى ، والآخر إيجابى ، وهما معًا وجهان لموقف فكرى واحد . وسنتناول الآن بالشرح كلا من هذين الجانبين على حدة .

* * *

لا يكاد يوجد كتاب فى موضوع « مناهج البحث العلمى » ، أو منهاج دراسى فى هذا الموضوع ، إلا ويبدأ بطريقة واحدة : فهو يجرى مقارنة بين طريقة التفكير الشرقية القديمة ، التى تقوم على معارف عملية تطبيقية ، وبين طريقة التفكير اليونانية ، التى تقوم على معارف نظرية ، أو على مبدأ « المعرفة لأجل المعرفة » ، ويؤكد أن العلم بمعناه الصحيح لم يبدأ إلا حين سادت النظرة اليونانية ، وأصبح العلم يُطلب لذاته لا لأى غرض عملى . والواقع أن اليونانيين هم المسئولون عن شيوع هذه النظرة إلى العلم الحضارة الغربية منذ عصرهم ، حتى أصبح هو معيار المنهج العلمى الصحيح . فاليونانيون هم الداعون إلى بحث « الوجود بما هو موجود » ، والوصول إلى « الحقيقة لذاتها » ، وإلى احتقار كل بحث يخضع للاعتبارات العملية ، وتمجيد كل علم نظرى بحت . وهكذا انتشر منذ العصر اليونانى الرأى القائل إن العلم ينبغى أن يُطلب لذاته ، وأصبح أشبه بالعقيدة الراسخة التى لا يحاول أحد أن يناقشها .

ومن المؤكد أن لهذا الرأى أساسًا من الصحة ، حتى من وجهة النظر العملية ذاتها : ذلك لأن معرفة القاعدة النظرية أو القانون النظرى توسّع نطاق العلم ، وتزيد بالتالى من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة . فالشخص الذى يفهم نظرية فيثاغورس فى صيغتها المجردة ، لديه معرفة أوسع نطاقًا بكثير من ذلك الذى يطبقها ، دون فهم نظرى لها ، على ميدان عملى محدد ، وبذا يكون الأول أقدر حتى من الناحية العملية ذاتها . وإلى هذا الحد نستطيع أن نقول إن مبدأ المعرفة النظرية كان عاملاً هامًا فى تقدم العلم ، وفى تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة .

ولكن الذى حدث بالفعل هو أن هذا المبدأ قد أسيء استغلاله إلى أبعد حد ، بحيث أصبح عائقًا فى وجه تقدم المعرفة : ففى العصر اليونانى تحولت المعرفة النظرية إلى معرفة كلامية أو لفظية ، وأصبحت النتائج العلمية تُستخلص من أقيسة لفظية لا تُقدم ولا تؤخر . وازداد ابتعاد الإنسان تدريجيًا عن واقع الأشياء ، وعن عالم الطبيعة ، متخذًا لذلك ذريعة من مبدأ المعرفة النظرية . وازدادت قوة الاتجاه إلى الابتعاد عن الواقع فى العصور الوسطى ، ووجد له سندًا فى النزعة الزاهدة المضادة للطبيعة فى مسيحية العصور الوسطى ، فكانت نتيجة ذلك تقلصًا تدريجيًا فى قدرة الإنسان على التحكم فى الطبيعة ، دون أن يجرؤ أحد على مناقشة هذا المبدأ المقدس — مبدأ المعرفة النظرية أو الاعتراض عليه . ذلك لأن الاعتراض على هذا المبدأ المتأصل فى النفوس كان فى واقع الأمر احتجاجا على أسلوب كامل فى الحياة ، وكان دعوة إلى التغلغل فى عنصر مكروه هو الطبيعة المادية . ونستطيع أن نقول إن بيكن كان من أول وأجرأ من ناقشوا المثل الأعلى للحكمة النظرية هذا ، ووجهوا إليه اعتراضات حاسمة .

فقد أدرك بيكن بوضوح تام هذا العيب الأساسى فى طريقة تفكير فلاسفة

اليونان والعصور الوسطى ، وهو الاعتقاد بأن العقل النظرى وحده كفيل بالوصول إلى العلم ، وحمل على الفكرة القائلة « بأن مما يحط من قدر الذهن البشرى أن يظل عاكفًا مدة طويلة ، ودون انقطاع ، على الاتصال بالتجارب والجزئيات ، التى هى موضوعات الحس ، وأن يقتصر على المادة وحدها ، لا سيما وأن هذه الأمور تقتضى عادةً جهدًا فى البحث ، وهى ليست موضوعًا رفيعًا للتأمل ، كما أن الحديث عنها ليس بالحديث الرفيع ، ودقتها لا حد لها ... وهكذا نبذت التجربة بازدراء ، ولم يقتصر الأمر على تجاهلها أو إساءة تطبيقها »[1] .

وعلى هذا الأساس أعاد بيكن تقويم الفلسفة اليونانية فى ضوء اعتراضه الأساسى على مثال المعرفة النظرية هذا ، وقلّل إلى حد بعيد من قيمة كبار الفلاسفة اليونانيين الذين لم يشتهروا إلا بفضل دعوتهم إلى العلم النظرى الخالص ، واحتقارهم للتجربة ، واستبدالهم عالم الألفاظ بالعالم الطبيعى الحقيقى . « وهكذا فإن اسم السفسطائيين ، الذى رفضه بازدراء أناس يظنون أنفسهم فلاسفة ، وأطلقوه على البلاغيين ، مثل جورجياس وبروتاجوراس وهيبياس وبولس Polus — هذا الاسم يمكن أن ينطبق بالفعل على المجموعة كلها ، مثل أفلاطون وأرسطو وزينون ... والفارق الوحيد بين أولئك وهؤلاء هو أن الأولين كانوا مرتزقة جوالين ، يتنقلون بين البلدان المختلفة ، ويستعرضون حكمتهم ، ويطالبون بثمن لها ، على حين أن الآخرين كانوا أكثر وقارًا واحترامًا ، وكانت لهم مقارّهم الثابتة ، ومدارسهم المفتوحة ، وكانوا يعلّمون الفلسفة بلا مقابل » وهكذا يقتبس بيكن وصفًا مشهورًا لفلسفة أفلاطون بأنها « حديث عجائز عاطلين إلى شبان جاهلين » ، ويرى أن هذا الوصف ينطبق على الجميع . وهو يستثنى من هذا

(١) الأورجانون الجديد ١ — ٨٣ (والرقم الأول هو رقم أبواب الكتاب ، وهى بابان ، والثانى رقم القسم فى هذا الباب ، وهذه الأرقام فى جميع الطبعات) .

الحكم الفلاسفة اليونانيين الأوائل ، مثل أنبادقليس وهرقليطس ، لأنهم لم يفتحوا مدارس ، وإنما واجهوا الحقيقة مباشرة . وعلى أية حال ، فإن مما يعيب اليونانيين جميعًا أنهم « يشتركون مع الأطفال فى الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب (المثمر) ، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أيه نتائج »(١) .

ومثل هذا النقد يوجهه إلى الفلاسفة المدرسيين فى العصور الوسطى . ففى إحدى فقرات كتابه « النهوض بالعلم » يقول : « إن هذا النوع المنحط من المعرفة قد ساد أساسًا بين المدرسيين ، الذين كان لديهم ذكاء قوى حاد ، وأوقات فراغ طويلة ، وقراءات قليلة التنوع (ولكن كان ذكاؤهم حبيسًا فى زنزانات كُتّاب قلائل ، أهمهم أرسطو ، حاكمهم المستبد ، مثلما كانت أشخاصهم حبيسة فى زنزانات الأديرة ودور العلم) . ولما لم يكونوا يعرفون من التاريخ الطبيعى أو الزمنى إلا قليلاً ، فإنهم قد تمكنوا ، باستخدام مادة ضئيلة ولكن مع استعمال مفرط للعقل ، من أن يحيكوا أنسجة العنكبوت المضنية التى نجدها فى كتاباتهم . ذلك لأن ذكاء الإنسان وذهنه ، إذا ما مورسا على مادة مثل تأمل مخلوقات الله ، فإنهما يعملان تبعًا لمقدار هذه المادة ، ويتحددان بها . أما إذا مورسا على ذاتهما ، مثلما ينسج العنكبوت خيوطه ، فعندئذ لا يكون لعملهما نهاية ، ويأتيان حقًا بمعرفة أشبه بنسيج العنكبوت ، تعجبنا فيها دقة الخيوط وحبكة النسج ، ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى » .

وهكذا تحولت حملة بيكن على العلم النظرى الخالص عند القدماء والمدرسيين إلى حملة على كل تقيد بأية سلطة فى ميدان العلم ، ودعوة إلى البدء فى طريق جديد غير تلك الطرق العتيقة التى لا تثمر ولا تجدى . ولا شك أن حملته على السلطة فى العلم قد تركزت فى شخص أرسطو ، الذى وجه إليه أشد

(١) الأرجانون ١ — ٧١ .

انتقاداته وأعنف هجماته . وقد نرى نحن اليوم فى هذا الهجوم قسوة مفرطة ، وجحودًا بفضل أرسطو الذى لا يستطيع أى باحث منصف أن ينكره . ومع ذلك ينبغى ألا ننسى أن بيكن لم يكن يحارب أرسطو من حيث هو أثر تاريخى ، وإنما كان يحاربه من حيث هو قوة حية ، تُعد هى المرجع الأخير فى كل علم قائم ، ومن حيث هو عقبة قوية تقف فى وجه أى إحياء للعلم . ومن هنا كان عنف نقده بالقياس إلى أى نقد حديث لأرسطو : ذلك لأن أرسطو لم يعد اليوم قوة حية فى أى ميدان ، باستثناء الفلسفة (ويعتقد الكثيرون أنه لم يعد حيًا فى هذا الميدان بدوره) ، وإنما هو أثر تاريخى ، نبدى نحوه نفس الإعجاب الذى نبديه بمبنى أثرى قديم : لا يصلح للسكنى ، ولكنه كان فى زمنه شيئًا رائعًا .

ونستطيع أن نقول إن بيكن قد أحدث فى مجال المعرفة انقلابًا موازيًا لذلك الذى أحدثه لوثر وكالفن منذ فترة وجيزة — بالنسبة إلى ذلك العصر — فى مجال الدين : ففى حالة أصحاب الدعوة الدينية الجديدة ، الثائرة على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، كان يكفى لتحقيق غاية الدين أن يكون الفرد إنسانًا صالح النوايا ، وهو ليس فى حاجة إلى « سلطة » يأخذ بتفسيراتها للدين . وفى حالة بيكن ، كان يكفى لتحقيق غاية العلم أن يبدأ المرء وكأنه طفل برىء ، وأن يتحرر من كل سلطة مفروضة على ذهنه ، وأن يستخدم عقله ويضع لنفسه منهجًا صحيحًا ، وبذلك يصل إلى الحقيقة دون معونة من آراء القدماء . ونستطيع أن نمضى فى هذه المقارنة أبعد من ذلك فنقول إن المذاهب الدينية الثائرة كانت تؤمن بقدرة كل شخص على أن يتصل بموضوع الدين ، وهو الله ، اتصالاً مباشرًا دون وسائط . وبالمثل كان بيكن يؤمن بأن فى وسع كل ذهن أن يتصل بموضوع العلم ، وهو الطبيعة ، اتصالاً مباشرًا دون وسائط . وكما أثبتت الثورة الدينية أن سلطة الكنيسة لا جدوى منها فى

الوصول إلى الخلاص ، فكذلك حاول بيكن أن يثبت ، فى ثورته العلمية والمنهجية ، أن سلطة القدماء وفلسفتهم اللفظية لا جدوى منها فى الوصول إلى الحقيقة ، وإنما هى عقبات تجعلنا نكتفى بمواجهة الألفاظ بدلاً من أن نواجه الطبيعة والأشياء مباشرة .

أما الوجه الإيجابى فهو الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر ، ذلك لأن الدعوة إلى المعرفة النظرية ، كما كانت سائدة فى العصرين القديم والوسيط ، كانت دعوة مستسلمة تفصل بين العلم وبين واقع حياة الإنسان . وكان بيكن هو الذى بعث ذلك الأمل الذى كان يبدو بعيدًا عن التحقيق ، وهو استخدام العلم أداة فى يد الإنسان ، تعينه على فهم الطبيعة ، وبالتالى على السيطرة عليها .

ولقد عبر « فارنجتن » عن هذه الفكرة أوضح تعبير فى كتابه عن « فرانسس بيكن » ، وهو الكتاب الذى يمكن أن يُعد إثباتًا مطولاً لرأى بيكن فى ضرورة استخدام العلم فى زيادة رفاهية الإنسان . وهكذا يقول فى مستهل كتابه هذا : « إن قصة فرانسس بيكن إنما هى قصة حياة كرست لفكرة عظيمة . هذه الفكرة قد تملكته صبيا ، ونمت مع التجارب المنوعة لحياته ، وشغلته وهو على فراش الموت . والفكرة اليوم مألوفة متداولة ولكنها فى عصره كانت تجديدًا إبداعيًا . تلك هى الفكرة القائلة إن المعرفة ينبغى أن تثمر فى أعمال ، وأن العلم ينبغى أن يكون قابلاً للتطبيق فى الصناعة ، وأن على الناس أن يرتبوا أمورهم بحيث يجعلون من تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجبًا مقدسًا عليهم »(١) . كما يقول قرب نهاية كتابه : « إن بيكن يدخلنا جوًا ذهنيًا جديدًا . وعندما نحلل هذا الجو ، نجد أن أهم عناصره ليس ما أحرزه من تقدم علمى ، وإنما هو ثقته المتينة فى قدرة العلم على تغيير حياة الإنسان »(٢) .

---

(١) Farrington : op. cit. p. 3.

(٢) Ibid. p. 141.

والواقع أن بيكن ، إذا كان قد أتى بجديد فى تاريخ التفكير الفلسفى والعلمى ، فإنما يكون هذا التجديد فى المعيار الذى وضعه للعلم الصحيح : وهو قدرته على أن يثمر أعمالاً . فالعلم العقيم ليس علمًا . والعلم الذى يذهب ويختفى دون أن تتغير معه حياة الإنسان فى شىء ليس علمًا . والعلم الذى هو مجرد تكديس للأفكار والآراء دون أن ينعكس تأثيره على أحوال الناس الفعلية ليس علمًا . وإنما العلم فى رأيه هو ذلك الذى يمكن أن يثمر أعمالاً ويؤدى إلى تغيير حقيقى فى حياة الناس . وهذا يعنى ، بعبارة موجزة ، أن العلم كما يُدرّس فى معاهد العلم الموجودة ليس علمًا ، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة فى نظرة الناس إلى العلم ، وإلى وظيفته وإلى طريقة تحصيله .

وهكذا اتجهت دعوة بيكن إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية التى ترتبط بحياة الإنسان ارتباطًا وثيقًا ، بحيث يكوّن هذا العلم أساسًا متينًا تُبنى عليه الفلسفة الجديدة ، بدلاً من ذلك الأساس الواهى القديم ، وهو التجريدات اللفظية الخاوية . ومن هنا فقد كتب بيكن ملحقًا لكتاب « الأورجانون الجديد » ، بعنوان : « المدخل إلى تاريخ طبيعى وتجريبى . Parascevead historiam naturalem et experimentalem » ، وفيه يقول : « إن ما قلناه فى مناسبات متعددة ينبغى أن يُؤكد هنا مرة أخرى تأكيدًا قاطعًا ، وأعنى به أنه لو تجمعت العقول فى كل الأزمان أو شرعت فى التجمع من الآن فصاعدًا ، ولو عكف البشر جميعًا أو شرعوا فى العكوف على الفلسفة من الآن فصاعدًا ، ولم تعد الأرض كلها إلا معاهد وكليات ومدارس لأهل العلم ، فمحال أن يتحقق الآن أو فى المستقبل أى تقدم جدير بالبشر ، فى الفلسفة أو العلوم ، دون تاريخ طبيعى وتجريبى كذلك الذى ندعو إليه . هذا ، على حين أنه لو جُمع تاريخ كهذا ونُظم ، مع إضافة ما سيكون ضروريًا خلال عملية التفسير من تجارب كاشفة ومساعدة ، فإن بحث الطبيعة والعلوم جميعًا

لن يقتضى عمل أكثر من سنوات قلائل . وإذن فلا مفر من تنفيذ هذه الخطة ، أو التخلى عن الموضوع كله » .

وبغض النظر عما نجده من سذاجة فى أواخر النص السابق ، حين أعرب بيكن عن اعتقاده بأن مشاكل العلم يمكن أن تنتهى فى سنوات قلائل لو تضافرت لحلها جهود العلماء ، وهو اعتقاد ينم عن إيمان ساذج ببساطة الكون — بغض النظر عن ذلك ، فإن بيكن كرس جزءًا كبيرًا من حياته ، ومن كتاباته ، للدعوة إلى تنظيم البحث العلمى بصورة تقترب كثيرًا من صورته فى العصر الذى ازدهر فيه العلم بعد وفاة بيكن . وهكذا رسم فى أحد مؤلفاته المخلَّفة ، واسمه « أطلنطى الجديدة New Atlantis » ، خطوط مشروع لإنشاء نوع جديد من معاهد العلم ، يسمى باسم « دار سليمان » ، وهو مشروع اتخذه أنصار العلم الفنى الصناعى الجديد أنموذجًا لهم . وفى هذا المشروع عرض بيكن نوعًا جديدًا من التعليم ، قد يرى فيه البعض انحدارًا للعلم إلى مستوى الخبرة فى الصناعات والحرف الفنية ، ولكنه ينم فى الواقع عن نزعة إنسانية هدفها ربط العلم بالحياة . وهكذا دعا بيكن إلى توزيع الأبحاث على العلماء ، كل فى ميدان اختصاصه ، مؤكدًا أهمية العمل الجماعى ، أو ما يطلق عليه الآن اسم team-work ، وحدد موضوعات تكتمل بها الموسوعة الطبيعية التجريبية التى تقوم على أساسها نهضة العلم ، وتكتمل بها سيطرة الإنسان على العالم . ويبلغ عدد هذه الموضوعات التى حددها بيكن للبحث حوالى ١٣٠ موضوعًا ، تتميز كلها بالاهتمام المفرط برفاهية الإنسان وخيره ، وتخلو تمامًا من المجردات التى لا تنفع ولا تجدى . وعلى العلماء أن يقسموا العمل بينهم ، وأن يتداولوا نتائج أبحاثهم فيما بينهم ويتدارسوها ، ويتولى فريق منهم الجمع بين هذه النتائج ، إلخ ...

وقد تضمنت خطة بيكن تفصيلات متعددة تدعو إلى الدهشة ، وكلها

تتعلق بإجراء التجارب الفنية والقيام بملاحظات دقيقة لفصائل النبات والحيوان ، وملاحظة الطبيعة فى شتى مظاهرها ، وبعضها يتعلق بأمور حققها التطور العلمى التالى بالفعل ، كالتبريد الصناعى والمطر الصناعى ، وتلقيح الفصائل الحيوانية والنباتية المختلفة لإنتاج أنواع جديدة ، واختراع سفن تسير تحت الماء ، وأخرى تحلق كالطير فى الهواء .. إلخ .

ويدرك بيكن أن أنصار النظرة القديمة إلى العلم قد يرون فى البحث فى هذه الموضوعات الجزئية التفصيلية أمرًا غير لائق بكرامتهم، ويستنكفون من إجراء التجارب والأبحاث فى أبسط الموضوعات وأكثرها التصاقًا بحياة الإنسان اليومية. وهكذا يرد على خصومه قائلاً: «سيوجه إلينا دون شك اعتراض يقول إننا لم نستهدف من العلم غايته الصحيحة، أو أفضل غاية ممكنة له (وهو نفس الأمر الذى نعيبه على الآخرين)، فيقولون إن تأمل الحقيقة أكرم وأرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العلمية، أو أى توسيع لنطاق هذه النتائج، على حين أن تشبثنا طوال هذا الوقت بالتجربة والمادة، وبالأحوال المتغيرة للأمور الجزئية، يقيد الذهن بالأرض، أو على الأصح يلقى به فى هوة من الفوضى والاضطراب، وينأى به عن حالة أكثر قداسة، هى حالة الحكمة المجردة، بما فيها من هدوء وسكينة. ونحن نقبل هذه الطريقة فى التفكير عن طيب خاطر، ونحرص أشد الحرص على تحقق الغاية التى يدعون إليها. ذلك لأننا نضع الأسس لأنموذج حقيقى للعالم فى الذهن، وهو أنموذج يمثل العالم كما نجده بالفعل، لا كما شوهه عقل الإنسان، وهذا أمر لا يتحقق إلا بتشريح العالم بكل دقة. غير أننا نعلن أن من الضرورى القضاء تمامًا على تلك المحاولات العقيمة الهزيلة، التى هى أشبه بمحاولات القرود، لمحاكاة العالم بمخيلة الناس الواهمة، على النحو الوارد فى مختلف مذاهب الفلسفة . فليعلم الناس إذن الفرق الموجود بين أوهام الذهن البشرى (idols) وبين أفكار الذهن الإلهى (ideas) . فما الأولى إلا تجريدات

اعتباطية ، أما الأخرى فهى العلامات الحقة للخالق فى مخلوقاته ، كما انطبعت على المادة وتحددت معالمها فيها بخطوط حقيقية رائعة . وهكذا فإن الحقيقة هنا والمنفعة شيء واحد ، حيث تكون قيمة النتائج بوصفها ضمانات للحقيقة أعظم من قيمة ما تضفيه على الإنسان من نفع »[1] .

فى هذا النص يرد بيكن على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية والأفكار الإلهية ، مؤكدًا أن البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر ألوهية من البحث فى المجردات الفلسفية ، لأن موضوعات العالم الطبيعي هى علامات الأفكار الإلهية ، على حين أن المجردات من خلق البشر ، وما هى إلا تصوير للعالم من خلال أوهام الإنسان . وبعبارة أخرى فإن التغلغل فى جزئيات العالم وتفاصيله إنما هو حل لرموز التفكير الإلهى ، واستخلاص لمعانى الأفكار الإلهية عن طريق مواجهة موضوعاتها مباشرة ، لا من خلال الصورة الخيالية التى أضفاها عليها عقل الإنسان المجرد . وبذلك يثبت بيكن أن بحث العالم الطبيعى أجدر بالإنسان من بحث المجردات الواهمة .

تحليل كتاب « الأورجانون الجديد » :

قلنا ، عند الكلام عن مؤلفات بيكن ، إن « الأورجانون الجديد » ليس كتابًا مستقلاً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو جزء واحد من ستة أجزاء كان بيكن يعتزم تأليفها تحت عنوان واحد شامل هو « الإحياء العظيم » . وتأكيد هذه الحقيقة أمر على جانب كبير من الأهمية ، إذ أن فهم المرء لبيكن يتغير كثيرًا فى الحالتين : فالتركيز على كتاب « الأورجانون الجديد » بوصفه كتابًا منفصلاً ، بل بوصفه المؤلف الأكبر لبيكن ، يؤدى إلى فهم بيكن على أنه مفكر منطقى فى المحل الأول ، على حين أن وضع هذا الكتاب فى سياق الخطة الكاملة « للإحياء العظيم » يلقى ضوءًا صحيحًا على

---

(١) الأورجانون الجديد ، ١ — ١٢٤ .

مجهودات بيكن فى مجال المنطق ، بوصفها جزءًا من مجهودات أشمل تتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة ، وتهدف إلى تحقيق سيطرة الإنسان على عالمه عن طريق العلم . ومن المؤكد أن هذه النظرة الأخيرة تنطوى على المزيد من الإنصاف لبيكن : ذلك لأن جهوده فى ميدان المنطق — وهى ليست بالقليلة — لا تؤلف كُلاً مكتملاً ، لأن « الأورجانون الجديد » قد ظل كتابًا مبتورًا لم يحقق إلا جزءًا ضئيلاً من برنامجه ، مثلما أن هذا البرنامج بدوره جزء من كل أكبر لم يكتمل . والإضافات الجديدة التى أسهم بها بيكن فى نظرية الاستقراء لا تكفى ، على أهميتها ، لكى تجعل منه فيلسوفًا من فلاسفة الصف الأول ، وذلك لأن موضوع الاستقراء بأسره غامض ، يصعب تحديد قيمته هو ذاته بالنسبة إلى تقدم العلم ، كما يصعب إدراجه ضمن النظريات الفلسفية المعروفة .

أما إدراك قيمة بيكن من حيث هو مفكر إنسانى يدعو إلى تطبيق العلم من أجل زيادة مقدرة الإنسان المعنوية والمادية ، فهو وحده الكفيل بضمان مكانة رفيعة له بين الفلاسفة ، إذ يغدو عندئذ رائدًا من رواد النهضة الفكرية الحديثة ، بما لها من مميزات تختلف بها عن العصر القديم والعصر الوسيط اختلافًا أساسيًا .

خطة الكتاب :

ينقسم الكتاب إلى فقرات موزعة على بابين ، وبيانها كما يأتى :

الباب الأول : فى الفقرات من ١ إلى ٤ يبحث بيكن موضوع العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، فيبين أن الإنسان يكمل عمل الطبيعة ويفسرها ، وبذلك ينفى ضمنًا علاقة النفور والكراهية التى كانت سائدة بين الإنسان والطبيعة فى العصور الوسطى .

— من ٥ إلى ١٧ ينتقد بيكن العلوم الموجودة فى عصره ، كما ينتقد أداة هذه

العلوم ، وهى المنطق الأرسطى .

— من ١٨ إلى ٢٧ : يتحدث بيكن عن التقابل بين استباق الطبيعة وتفسيرها ، ويوجه نقدًا مفصلاً إلى نظرية الاستقراء عند أرسطو .

— من ٣٦ إلى ٦٨ : يعرض بيكن أسباب الخطأ ومظاهر الضعف فى ذهن الإنسان ، وذلك فى نظرية « الأوهام الأربعة » . وهو يبدأ بعرض عام لهذه الأوهام ، ثم يتحدث عن كل منها بالتفصيل .

— من ٦٩ إلى ٧٧ : يتحدث بيكن عن المعايير أو « العلامات » التى تميزت بها العلوم والفلسفات الباطلة .

— من ٧٨ إلى ٩١ : يوضح أسباب هذا البطلان أى أسباب تدهور أحوال العلم والفلسفة .

من ٩٢ إلى ١٢٩ : يشرح كيف يمكن تلافى هذا النقص ، وإصلاح العلم وإنهاض الفلسفة :

الباب الثانى : إذا كان الباب الأول من « الأورجانون الجديد » ناقدًا هدامًا فى معظم أجزائه ، فإن الباب الثانى بناء ، يعرض فيه بيكن نظريته الجديدة فى الاستقراء ، والقواعد الثلاث المشهورة للبحث العلمى ، ويطبق هذه القواعد على عدة أفكار أو مفاهيم أساسية فى العلم أهمها مفهوم « الحرارة » . ثم ينتقل بيكن إلى بحث « العوامل الأخرى المساعدة للذهن » (إلى جانب قواعده السابقة) ، ويعدد من هذه العوامل تسعة ، غير أن بقية الكتاب يخصص كله للعامل الأول من هذه العوامل التسعة فقط ، وهو « الأمثلة المميزة Prerogative Instances » .

أما العوامل الثمانية الأخرى ، التى لم يكتب عنها شيئًا ، فهى :

١ — دعائم الاستقراء Supports of Induction .

٢ — تصحيح (أو تقويم) الاستقراء Rectification of Induction .

٣ ــ تنويع البحث تبعًا لطبيعة الموضوع Varying the Investigation according to the Nature of the Subject.

٤ ــ الطبائع المميزة Prerogative Natures .

٥ ــ حدود البحث ، أو إحصاء شامل لكل الطبائع فى الكون Limits of Investigation, or a Synopsis of All Natures in the Universe.

٦ ــ التطبيق العملى Application to practice .

٧ ــ استعدادات البحث Preparations for Invertigation .

٨ ــ السلم الصاعد والهابط للقوانين The Ascending and Descending Scale of Axioms(١) .

وكما قلنا من قبل ، فإن بيكن لا يبحث فى بقية الباب الثانى (ابتداء من القسم ٢١ حتى النهاية) إلا الموضوع الأول من هذه الموضوعات التسعة ، وهو « الأمثلة المميزة » . والمقصود من فكرة الأمثلة المميزة ، ذلك النوع من الظواهر ، الذى يلقى ضوءًا ساطعًا على موضوع البحث ، وبذلك يكون أجدر بالبحث من غيره من الظواهر . ذلك لأن الطبيعة تحفل بأمثلة لا حصر لها ، فى كل ميدان خاص من ميادينها ، ومن المحال أن ندرك أسرار الطبيعة فى هذه الميادين إلا إذا عرفنا كيف ننتقى الأمثلة التى تكشف فيها الطبيعة عن أسرارها هذه ، والتى تتيح لنا ــ أكثر من غيرها ــ اقتحام أبواب الطبيعة المغلقة .

وقد أحصى بيكن سبعة وعشرين من هذه الأمثلة المميزة ، أطلق على كل منها ــ جريًا على عادته ــ اسمًا فريدًا ، ولكن الكثير من أسمائه هذه قد ثبتت فى لغة العلم ، وأصبحت اليوم جارية على ألسن العلماء . وليس فى وسعنا هنا أن نعدد هذه الأنواع السبعة والعشرين من الأمثلة المميزة ، ولكننا نكتفى

(١) يستخدم بيكن لفظ axiom بمعنى مخالف للمعنى الشائع ، وهو البديهيات . فهى عنده أقرب إلى معنى القضايا أو القوانين العلمية .

بذكر أهمها :

ـــ الأمثلة المنعزلة Solitary Instances : وهى عزل الظاهرة المراد بحثها عن غيرها من الظواهر التى تختلط عادةً بها ، كتحليل الألوان بواسطة العدسة ، بدلاً من إدراكها مختلطة بعناصر أخرى فى الأشياء الطبيعية .

ـــ الأمثلة الفاصلة أو الحاسمة Crucial ، وهى تلك التى تمكننا من المفاضلة والاختيار بين نظريات مختلفة متنافسة .

ـــ الأمثلة الساطعة Glaring ، وهى تلك التى تتمثل فيها الظاهرة بأقصى شدة ممكنة .

ـــ الأمثلة الخافتة أو الخفية Clandestine ، وهى عكس السابقة ، أى تلك التى تتمثل فيه الظاهرة أضعف وأخفى ما تكون .

ـــ الأمثلة الحدية Limiting ، وهى تلك التى تقف على الحدود بين ظاهرة وأخرى ، مثلما يقف الإسفنج على الحدود بين الحى وغير الحى .

ـــ الأمثلة المنادية summoning ، وهى تلك التى تتضمن تجارب تنادى الظاهرة أو تستدعيها أمامنا .

الأفكار الرئيسية فى الكتاب

كان بيكن يؤمن بأن للبحث العلمي أهمية عظمى: وكان يرى فى الوقت ذاته أن منهجه جديد كل الجدة : فهو ليس استمرارًا للمناهج القديمة أو إصلاحًا لها ، وإنما هو محاولة جديدة لم يجربها أحد من قبل . ولا شك أن قيمة أى منهج لا تقاس إلا بنتائجه ، ومن هنا كان بيكن يلح أشد الإلحاح على تطبيق مشروعاته العلمية حتى يتسنى تجربة مناهجه الجديدة عمليًا ، واختبارها من خلال التطبيق العملى لها .

وتنحصر قيمة المنهج عند بيكن فى أنه الأداة التى تساعد الإنسان على توسيع أفقه العقلى ، وعلى كشف المناطق المجهولة من العالم ، سواء أكانت هذه

المناطق مادية أم معنوية . ولقد كان بيكن يقارن عمله ، فى كثير من الأحيان ، بعمل كولمبس فى ميدان الكشف الجغرافى . ولهذه المقارنة دلالتها الواضحة ، إذ أن نفس القوة التى دفعت كولمبس إلى الإبحار إلى أقصى الغرب ، وإلى الأطراف النائية للعالم ، هى التى دفعت بيكن إلى محاولة زيادة قدرة الذهن على السيطرة على العالم إلى أقصى مداها . فالغاية فى الحالتين هى زيادة قوة الإنسان ، وإحكام سيطرته على الطبيعة . ومن هنا قال بيكن ، مبررًا جهوده فى ميدان البحث المنهجى : « إنه لمن المخجل حقًا ، فى هذا الوقت الذى فُتحت فيه آفاق العالم المادى ، من أرض وبحار وسماء ، أن تظل حدود العالم العقلى مقتصرة على كشوف القدماء وآرائهم » . ومما يثبت أن كلمة « العالم العقلى » هنا تشمل جميع ميادين المعرفة ، ولا تقتصر على ذلك الميدان الذى طالما تحدث عنه ، وهو ميدان العلم الطبيعى التجريبى ، قوله فى النص الآتى : « وربما تساءل البعض : هل نحن نرمى إلى إنهاض الفلسفة الطبيعية وحدها وفقًا لمنهجنا ، أو نرمى إلى إنهاض العلوم الأخرى بدورها ، كالمنطق والأخلاق والسياسة ؟ إننا قطعًا نعتزم إدراج هذه العلوم كلها (ضمن منهجنا) . وكما أن المنطق الشائع ، الذى ينظم الأمور كلها بواسطة الأقيسة ، لا يطبق على العلم الطبيعى وحده ، وإنما على كل علم آخر ، فإن منهجنا الاستقرائى يمتد بدوره إلى كل العلوم الأخرى . ذلك لأننا نعتزم جمع تاريخ وقوائم للاختراع ، خاصة بالغضب والخوف والخجل وما شابهها ، وكذلك بأمثلة فى الحياة المدنية ، وبعمليات الذاكرة والتركيب والتقسيم والحكم وما شاكلها ، تمامًا كما نفعل فى الحرارة والبرودة ، والضوء ، والنبات ، وما إليها »[1] . وبعبارة أخرى ، فالمنهج العلمى ينبغى ، فى رأيه ، أن يطبق على جميع مجالات الفكر ، وإن لم يكن وقته قد اتسع إلا للكلام عن تطبيقاته فى مجال العلوم التجريبية فحسب .

---

(١) الأورجانون الجديد : ١ — ١٢٧ .

الأوهام الأربعة :

ربما كان أشهر أجزاء كتاب « الأورجانون الجديد » ، بل أشهر أجزاء كتاباته كلها ، هو ذلك الجزء الذى يتحدث فيه بيكن عن مظاهر الزلل فى ذهن الإنسان ، أعنى الأوهام الأربعة . وقد ظهرت هذه الفكرة فى كتابات مبكرة لبيكن ، فتحدث فى كتاب « إنهاض العلم » عن أوهام الجنس والسوق والكهف دون أن يذكر أسماءها[1] ، ولكنه عالجها على أكمل وجه فى الباب الأول من « الأورجانون الجديد » . وتتعلق هذه الأوهام بالطبيعة البشرية بما هى كذلك ، وبالطبيعة الفردية لكل شخص ، وبالألفاظ ووسائل تداول الأفكار ، وبالمذاهب الباطلة فى الفلسفة والعلم . وبذلك يكون مذهب الأوهام الأربعة عند بيكن خلاصة لنقده الشامل لتطور العقل البشرى ، وتحديدًا للاتجاه الذى ينبغى أن يسير فيه إصلاح العلم ، وإن يكن من أصعب الأمور — كما أدرك هو ذاته — أن يتخلص العقل من كل الأوهام المتأصلة فيه ، ويبدأ صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .

١ — تتعلق أوهام الجنس idola tribus (والأفضل تسميتها بأوهام النوع لأنها ترتبط بالنوع الإنسانى بوجه عام ، على حين أن كلمة « الجنس » متعددة المعانى وتؤدى إلى الخلط) بالأخطاء الكامنة فى الطبيعة البشرية بوجه عام : فالحواس البشرية ، التى تُتخذ مقياسًا للأشياء جميعًا ، معرضة للخطأ، وعقل الإنسان أشبه بمرآة غير مصقولة تضفى خصائصها الخاصة على الأشياء ، وتشوه صورتها . وهكذا يضفى العقل على الأشياء ترتيبًا ونظامًا يلائم طبيعته الخاصة، ولكنه غير موجود فى الأشياء ذاتها. ومن هذا القبيل ، القول إن جميع الأجرام السماوية تدور فى مسارات تتخذ شكل الدائرة

---

(١) Anderson: op. cit. p. 98.

الكاملة . وهكذا فإن العقل البشرى ، عندما يضع نظرية ما ، يميل إلى إدخال كل الظواهر قسرًا فى هذه النظرية ، وإلى تجاهل أو إغفال كل الشواهد المتعارضة معها ، مهما كان من قوتها[١] . ومن هذا الميل تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، كما ينشأ ميل الفلاسفة إلى تفسير كل الظواهر من خلال مجموعة قليلة من المبادئ الثابتة مع إغفال كل التفاصيل الهامة التى ينطوى عليها الكون . ولدى العقل البشرى ميل آخر إلى ممارسة نشاطه دون توقف : فيظل يبحث عن العلل ، ولا يستطيع أن يتصور شيئًا بغير علة ، وبذلك يقع فى أخطاء مثل تصور « العلة الغائية » ، « التى هى أكثر ارتباطًا بطبيعة الإنسان منها بطبيعة الكون » والتى هى من أكبر مصادر الفساد فى الفلسفة[٢] .

٢ — ولقد استمد بيكن من أفلاطون اسم « أوهام **الكهف** » idola specus ، وهو يعنى بها الأوهام الفردية التى يقع فيها كل شخص نتيجة لتكوينه الخاص ، شأنه شأن سجناء الكهف عند أفلاطون . وربما كان لنا أن نلاحظ ، فى صدد هذه التسمية ، أن أسطورة الكهف عند أفلاطون تتعلق بالنوع البشرى كله ، أو هى ترمز إلى حالة الإنسان وموقفه بوجه عام . فالكهف عند أفلاطون هو الجهل أو النقص الأصيل الكامن فى الطبيعة البشرية ، ومن هنا فإن الاسم أحرى بأن ينطبق ، فى الواقع ، على النوع الأول من الأوهام — أعنى أوهام النوع أو الجنس — لا على الأوهام الخاصة بكل فرد على حدة .

ومن طبيعة هذه الفئة من الأوهام أنها شديدة التنوع ، لأنها تختلف فى كل فرد عنها فى الآخر . فمن الناس من يميل بطبيعته إلى إدراك الفروق بين الأشياء ، وهؤلاء هم المدققون الميالون إلى تأمل التفاصيل ، ومنهم من يميل إلى إدراك أوجه الشبه بين الأشياء ، وهؤلاء هم أصحاب المزاج التأملى . ولكل من

---

(١) الأورجانون ١ — ٤٦ .

(٢) الأورجانون ١ — ٤٨ .

الطرفين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة[١] . كما أن بعض الناس ميالون إلى القديم ، وبعضهم الآخر ميال إلى التجديد ، مع أن الحقيقة لا زمان لها ، ولا يلزم بالضرورة أن تكون فى القديم وحده أو الجديد وحده . وهكذا الحال فى سائر أنواع التحزب والتعصب الفردى ، التى ينبغى التخلص منها لضمان نزاهة البحث والتفكير .

٣ — ويرى بيكن أن أوهام السوق **idola fori** هى أخطر أنواع الأوهام . والاسم مستمد من عملية التبادل التى تتم فى السوق ، والتى يشبه بها بيكن عملية تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق اللغة . « ذلك لأن الناس يتوهمون أن عقلهم يتحكم فى الألفاظ ، على حين أن الألفاظ هى التى تعود فتتحكم فى العقل وتؤثر فيه »[٢] . ويدرك بيكن أن الألفاظ إنما تعرّف الأشياء على نحو غير دقيق ، لأن أصلها شعبى وليس علميًا ، فهى موضوعة أصلاً لتلائم الذهن العامى . وهكذا فإن الذهن العلمى حين يريد التعبير عن أفكاره وملاحظاته المرهفة الدقيقة ، لا يجد من الكلمات معينًا ، فتنتهى كثير من الخلافات العلمية إلى مجرد مجادلات لفظية ، بدلاً من أن تدخل فى صميم موضوعاتها[٣] . ومن هنا كانت دعوة بيكن إلى مواجهة الأشياء مباشرة ، بدلاً من الاكتفاء بمواجهة الأشياء من خلال الألفاظ اللغوية .

وتنقسم الأوهام التى تفرضها اللغة إلى أسماء لأشياء ليس لها وجود ، كالقَدَر والمحرك الأول وعنصر النار ، وأسماء لموضوعات فعلية ، ولكنها جُرِّدت من الأشياء على عجل ودون تدقيق ، بحيث دب الخلط والاضطراب فى معانيها ، مثل كلمة « الرطوبة » التى تعددت معانيها إلى درجة يصعب معها الاستقرار على واحد منها . وتتدرج الأسماء فى مقدار افتقارها إلى الدقة ، من

---

(١) الأورجانون ١ — ٥٥ .

(٢) الأورجانون ١ — ٥٩ .

(٣) الأورجانون ١ — ٥٩ .

أسماء الأشياء المادية الفردية ، التى هى الأقل تعرضًا للخطأ ، إلى أسماء الصفات المجردة ، التى هى الأكثر تعرضًا للخطأ . ومن هنا كان من الواجب أن نحرص على دقة التعريف فى الحالة الأخيرة بوجه خاص ، مع إدراكنا أن اللغة ، فى عمومها وفى جميع أحوالها ، ميدان خصب للأوهام التى تعوق الذهن عن مواجهة الأشياء وإدراك طبيعتها الحقة .

٤ ـــ والنوع الأخير من الأوهام هو أوهام المسرح idola theatri ، وهى أوهام النظريات والمذاهب التى تفرض نفسها على الأذهان بمنطق مزيف ، أو نتيجة لاحترامنا المفرط لآراء القدماء . هذه النظريات والمذاهب تتعدد فى الموضوع الواحد بغير حدود ، ويقف العقل إزاءها حائرًا ، وكأنه مسرح يروح عليه الممثلون ويجيئون بينما يقف هو سلبيًا : يتقبلها كلها دون مناقشة . على أن هذه النظريات كلها لا تستند على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، وإنما هى ترتكز على الاستدلالات المنطقية البارعة ، والمزيفة فى الوقت نفسه . ومن هنا كانت الحاجة إلى إيجاد أساس أمتن للفلسفة ، بحيث لا يعود العقل مسرحًا لنظريات متعارضة فى الموضوع الواحد ، وإنما يتقبل ما يشهد به الواقع فحسب .

وينقد بيكن ، ضمن هذه الفئة من الأوهام ، ثلاثة أنواع من الفلاسفة : النوع النظرى أو السفسطائى ، ويمثله أرسطو ، وهو يخلق عالمًا من الأفكار المجردة التى لا يقابلها فى الواقع شىء ، كالمقولات ، والقوة والفعل ، ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار . وحتى التجارب القليلة التى أجراها كانت نتيجتها قد تحددت مقدمًا عن طريق الاستدلال . والنوع الثانى هو التجريبى العشوائى empiric ، وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظم ، يحاول أن يبنى منها فلسفة كاملة. ومن هؤلاء الكيميائيون القدامى الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أبحاثهم على أساس متين . والنوع

الثالث هو أصحاب الخرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت ، ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأسطورة الشعرية . ومن هؤلاء فيثاغورس ، وكذلك أفلاطون ، الذى ينتمى إلى هذه الفئة ، ولكن « فى صورة أدق وأخطر »[١] .

ولسنا نود أن نمضى مع بيكن فى تفصيلات نقده للنظريات الفلسفية ، وللموضوعات التى يبحثها الفلاسفة ، وأساليبهم فى البرهنة على أفكارهم ، إذ أن هذا النقد المتعمق لتفكير القدماء يحتاج وحده إلى بحث مستقل ، ولا يتسع له المجال ها هنا . وعلى أية حال فحسبنا أن نقول إن بيكن ، فى شرحه لهذا النوع الرابع من الأوهام ، قد حدد موقفه من الفلسفات وطرق التفكير القديمة ، وكشف بوضوح عن رغبته فى شق طريق جديد كل الجدة ، لا فى الفلسفة النظرية وحدها ، بل فى التفكير العلمى بوجه عام .

وبعد أن يعرض بيكن نظريته فى الأوهام الأربعة ، يدعو الذهن إلى تطهير ذاته منها ، والبدء فى البحث على أسس سليمة ، فيقول « لقد أتممنا الآن بحث كل نوع من الأوهام ، وخصائصها ، وهى كلها أوهام ينبغى التخلى عنها بعزيمة صادقة،ويجب تحرير الذهن وتطهيره منها بحيث يغدو دخول مملكة الإنسان ، التى تقوم على العلوم ، مماثلاً لدخول مملكة السماء ، التى لا تفتح أبوابها إلا للأطفال »[٢] . وهكذا ينبغى أن يُقبل الذهن على تحصيل العلوم وهو أشبه بطفل برىء خلا ذهنه من الأفكار السابقة ، إذ أن التراث — فى ذلك الحين — كان فى معظم الأحيان تراثًا فاسدًا يضر أكثر مما ينفع .

نقد المنطق القديم :

كانت الأداة الرئيسية التى استعان بها الفلاسفة القدماء فى الوصول إلى نظرياتهم الباطلة هى المنطق . وعلى ذلك فإن نقد المنطق القديم وكشف

---

(١) الأورجانون ١ — ٦٥ . (٢) الأورجانون ١ — ٦٨ .

عيوبه هو العنصر الأساسى فى حملة التطهير التى ينبغى القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفى والعلمى على أسس سليمة .

ولقد كان المنطق القديم قياسيًا فى أساسه . والقياس يتألف من قضايا ، والقضايا من ألفاظ ، والألفاظ تعبر عن أفكار أو معان فى الذهن notions . فإذا ما كانت المعانى أو الأفكار الأصلية مختلطة فى الذهن — كما اتضح عند الكلام عن أوهام المسرح — فعندئذ يغدو البناء كله قائمًا على غير أساس . ففى عملية التجريد الأصلية ، التى تتكون بواسطتها ألفاظ تغدو حدودًا فى قضايا القياس ، خطورة تجعلنا نشك كثيرًا فى عملية القياس من أساسها .

وفضلاً عن ذلك ، فالقياس بأسره ، حتى لو كان صحيحًا من الوجهة الصورية الخالصة ، عملية عقيمة . فهو يعين على تثبيت وتوطيد دعائم أفكار موجودة من قبل ، قد تكون باطلة كل البطلان ، ولكنه لا يعين أبدًا على البحث عن الحقيقة[١] . وما القياس إلا طريقة لإقناع الخصم وقهره عن طريق الحجج اللفظية . على أن هدف البحث العلمى ليس قهر الخصوم ، وإنما قهر الطبيعة ذاتها ، وليس السيطرة على الألفاظ ، وإنما السيطرة على مجرى الحوادث . ومن هنا كان القياس منهجًا عقيمًا كل العقم بالنسبة إلى أى علم يرمى إلى كشف حقائق الكون وإخضاعها لسيطرة الإنسان . وغاية ما يمكن أن يُنتفع به من القياس ، هو استخدامه أداة لنشر الحقائق وإقناع الأذهان بها ، لا لكشف الجديد منها[٢] .

ولعل أكبر عيوب القياس فى نظر بيكن ، هو أنه يشجع الإنسان على التعميم السريع : إذ أن قضايا المنطق الصورى تتخذ عادة صيغة عامة تبدو معها منطبقة على كل الظواهر المنتمية إلى مجال البحث ، مع أن الوصول إلى أى حكم عام ينبغى أن يكون عملية شاقة متدرجة يمارسها الذهن بحذر شديد ، وبعد بحوث

---

(١) الأورجانون ١ — ٢٨ . (٢) الأورجانون الجديد : المقدمة .

طويلة . وهكذا فإن الاتجاه إلى التعميم المتسرع في القياس هو في واقع الأمر مظهر من مظاهر اتجاه أعم فى الذهن البشرى ، يطلق عليه بيكن اسم استباق الطبيعة anticipation of nature ، والمقصود منه الانتقال بسرعة من معلومات جزئية إلى أعم النتائج التى تُتخذ مبادئ يقينية تُستمد منها حقائق متوسطة تطبق على المجالات المختلفة . ذلك لأن لدى الذهن ميلاً طبيعيًا إلى استخلاص نتائج متسرعة ، وإلى التعجيل بالتعميم ، حتى لو كان ذلك الذهن من النوع المدقق الفاحص . ولو تُرك الذهن وحده دون منهج يضبط خطواته ، فإن اقتصاره على العمل بقواه الخاصة يؤدى به إلى الوقوع فى خطأ التعميم السريع حتمًا[١] . ولا شك أن تأكيد بيكن لهذا الميل إلى تجاوز الذهن لذاته ، يذكر المرء بما سيقوله « كانْت » فيما بعد عن ميل الذهن إلى تجاوز حدود التجربة والخوض فى مسائل متيافيزيقية لا ضابط لها ، ولا دليل على صحتها أو بطلانها . فعمل بيكن فى هذا الصدد هو نوع من نقد العقل ، أعنى أنه نقد للعقل العلمى كما كان سائدًا فى عصره[٢] .

وفى مقابل « استباق الطبيعة » ، يقول بيكن بطريقة أخرى سليمة للبحث العلمى ، هى « تفسير الطبيعة interpretation of nature » وهى الطريقة التى يلخص بها جهوده فى ميدان المناهج العلمية ، والتى يرى أنها هى الكفيلة بكشف القوانين العلمية الجديدة ، وقهر الطبيعة بدلاً من قهر الخصوم . وفى هذه الطريقة يبدأ الذهن بدراسة الجزئيات وملاحظتها ، ثم يصعد تدريجيًا ، بحذر شديد ، حتى يصل إلى نتيجة عامة ، ولكن التعميم فى هذه الحالة لا يكون مطلقًا ، كما كان الشأن فى الطريقة القديمة . ومن المؤكد أن الأذهان لا تُقبل على هذه الطريقة بسهولة ، إذ أنها تقتضى مجهودًا أشق ، فضلاً عن أنها لا ترضى

---

(١) الأورجانون الجديد ١ — ١٩ ، ٢٠ ، ٣١ .

(٢) انظر بوجه خاص : الأورجانون ، ١ — ٤٨ .

الخيال ، لأنها لا تقدم إليه مكافأة سريعة . ومع ذلك فلا أمل فى تقدم العلم إن لم تستطع الأذهان ترويض ذاتها بحيث تصبر على البحث التدريجى الشاق بدلاً أن من تكتفى بإرضاء ذاتها عن طريق استباق الطبيعة .

على أن المنهج القديم لم يكن قياسياً كله ، بل لقد تحدث أرسطو نفسه عن الاستقراء ، وعرض فيه نظرية اعتقد البعض أن من الممكن الاستعانة بها فى الكشف عن القوانين العلمية . غير أن هذه النظرية لم تكن لها أهمية كبيرة ، وكان بيكن على حق حين نبَّه إلى قصورها وعجزها عن الإنتاج . وكثيراً ما كان الاستقراء الذى تحدث عنه أرسطو يُردّ إلى قياس ، وذلك عن طريق إحصاء صفات معينة فى « الأنواع » ، وإيجاد ارتباط قياسى بينها . وهذا النوع من الاستقراء يفترض القيام بإحصاء لأفراد كل نوع حتى نتحقق من وجود الصفات المطلوبة فيهم ، أى أنه يكتفى بالأمثلة « الإيجابية » ويستخلص النتائج العامة منها . ولكن هذا إجراء باطل ، لأن النتيجة المستخلصة من الأمثلة الإيجابية وحدها لا تكون على أحس الفروض ، إلا تخمينا . فمن الخطأ إذن أن نستدل دون أن تكون لدينا أمثلة سلبية أو مناقضة ، إذ أننا لن نضمن أبداً عدم وجود ما يكذب النتيجة التى انتهينا إليها فى النوع الآخر من الأمثلة . ويطلق بيكن على هذا النوع من الاستقراء اسم « طريقة التعداد البسيط Simple enumeration » أما الاستقراء الذى يكون مفيداً بحق فى كشف الفنون والعلوم ، فهو ذلك الذى « يضع الفواصل فى الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة ، ثم ينتهى إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من السلبيات »(١) .

نظرية الاستقراء عند بيكن :

أوضحنا فى الجزء السابق أن بيكن يرفض تماماً منهج القياس الأرسطى ، إلا إذا كان الأمر متعلقاً بنشر حقائق اكتشفت من قبل بوسيلة أخرى ،

---

(١) الأورجانون : ١ — ١٠٥ .

أو بإقناع الخصوم عن طريق الجدل اللفظى ، كما أنه يرفض ذلك النوع من الاستقراء الذى دعا إليه أرسطو ، والذى ينحصر فى جمع الخصائص المشتركة بين الأمثلة الإيجابية . وأوردنا فى النهاية نصًا يدعو فيه بيكن إلى نوع آخر من الاستقراء يقوم على منهج « الرفض والاستبعاد » ، أى على إدراك لأهمية الأمثلة السلبية من حيث هى ضوابط للأمثلة الإيجابية تفوقها أهمية فى كثير من الأحيان .

ولقد أكد « بروشار » أن الفكرة الرئيسية التى جعلت لبيكن مكانة بين الفلاسفة هى الفكرة القائلة إنه « فى الاستقراء الحقيقى ، ينبغى ألا نقتصر على النظر إلى الحالات المواتية ، أى القضايا الإيجابية ، وإنما الواجب أن ننظر أيضًا إلى الحالات غير المواتية ، أى القضايا السلبية . وفى هذا يكون الفرق بين الاستقراء الساذج والاستقراء العلمى . فالأول ... هو عملية تعداد ، دون نقد ، ودون حساب للحالات غير المواتية أو المضادة .. إنه بالاختصار منهج إعداد قائمة حضور دون قائمة غياب . أما الأساس العلمى فهو حساب دقيق للوقائع ، وقياس ومقارنة لها ، وعمل موازنات بينها »(١) وربما كان بروشار مبالغًا فى قوله إن هذه أهم أفكار بيكن ، لأن أفكار بيكن الأكثر أهمية تنتمى — كما رأينا من قبل — إلى ميدان غير ميدان المناهج . ومع ذلك فمن المؤكد أن بيكن قد عبر عن صفة أساسية من صفات المنهج العلمى ، حين تحدث عن ضرورة استعراض الأمثلة من جميع أوجهها السلبية والإيجابية ، قبل محاولة استخلاص أى قانون علمى .

ولقد طبق بيكن نظريته الخاصة فى الاستقراء على بحث قام به عن ظاهرة الحرارة ، فقال بضرورة تقسيم الوقائع والمواد المتعلقة بهذا البحث ، وبأى

---

(١) V. Brochard: Etudes de Philosophie ancienne et de phil. moderne. Paris (Vrin). 1954. p. 307.

بحث علمى آخر ، إلى ثلاث قوائم :

١ ـــ قائمة الحضور Table of Essence and Presence ، وهى جمع كل الأمثلة الإيجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ، وفى هذه القائمة جمع بيكن سبعاً وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة بالفعل مثل حرارة الشمس وحرارة الاحتكاك وحرارة الأجسام .. إلخ . وكان يرى أنه كلما اتسع نطاق الأمثلة التى نأتى بها للظاهرة المراد بحثها ، أدى ذلك إلى زيادة دقة البحث وضمان اشتماله على جميع العناصر المطلوبة .

٢ ـــ قائمة الغياب أو التخلف مع التقارب Table of Deviation or Absence in Proxemety ، وفى هذه القائمة تجمع أمثلة مشابهة لتلك التى وردت فى القائمة الأولى ، ولكنها تتميز عنها بغياب الظاهرة المراد بحثها ، أى الحرارة . ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى ، نجد ضوء القمر الذى يماثله فى كل شىء ما عدا افتقاره إلى الحرارة . وهكذا الحال فى بقية الأمثلة . ومن هنا كان اسم « التخلف مع التقارب » ، أى تخلف الظاهرة رغم تقارب طبيعة الأمثلة . وتزيدنا هذه القائمة اقترابًا من موضوع البحث فى طبيعته المنفصلة .

٣ ـــ والقائمة الثالثة هى قائمة التدرج أو المقارنات Table of Degrees or Comparisons ، وهى جمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة المراد بحثها بين الشدة والخفوت ، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجات حرارة أشعة الشمس فى الساعات المختلفة من النهار .

وبعد جمع هذه القوائم الثلاث ، تبدأ عملية الرفض والاستبعاد : أى استبعاد النظريات والفروض التى تتنافى مع ما تضمنته القوائم من معلومات . مثال ذلك النظرية القائلة إن الحرارة تأتى من مصدر خارج عن الأرض ، وهى

تُستبعد لأن القوائم تدلنا على أن الحرارة تتولد فى أجسام أرضية أيضًا . كذلك تُستبعد النظرية اليونانية القديمة ، القائلة إن الحرارة تتوقف على وجود عنصر معين فِى الجسم الحار ، كعنصر النار ، أو أية نظرية تربط بين الحرارة وبين العناصر الأربعة ، لأن أشعة الشمس حارة ، وهى ليست من هذه العناصر ، ولأن أى جسم يمكن أن يكتسب الحرارة بالاحتكاك . ولما كانت الأجسام لا يزيد وزنها أو ينقص بالحرارة ، فإن بيكن يستبعد الرأى القائل إن الحرارة هى انتقال جسم من جوهر إلى آخر . وهكذا يمضى بيكن فى استبعاد النظريات الباطلة واحدة تلو الأخرى ، حتى يصل إلى التحديد الإيجابى للظاهرة المراد بحثها ، فيعرف الحرارة بأنها نوع من الحركة ، هى « حركة للجزيئات الصغيرة فى الأجسام ، يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الأجسام إلى التباعد بعضها عن البعض » . وهذا التعريف يمثل بطبيعة الحال تقدمًا كبيرًا بالنسبة إلى النظريات القديمة ، وهو شاهد عملى على أن منهج بيكن الجديد يؤدى إلى نتائج أفضل كثيرًا مما كانت المناهج القديمة تؤدى إليه .

على أن نظرية بيكن فى الاستقراء كانت قائمة على الاعتقاد بأن فى الكون عددًا محدودًا من « الطبائع natures » ، هى تلك التى تكوِّن الأشياء كلها بتجمعها وتفرقها . وكان بيكن يعتقد أن بإمكاننا كشف سر الكون كله إذا عرفنا حقيقة هذه الطبائع وكشفنا قوانينها ، ومن هنا كان العالم فى نظره بسيطًا إلى حد بعيد ، وكان يؤمن بإمكان الوصول إلى مجموعة هائلة من الكشوف والاختراعات ، وضمان السيطرة « الكاملة » للإنسان على الطبيعة ، إذا قمنا بعدد معلوم من الأبحاث الطبيعية . وكان هدف بيكن من « دائرة المعارف » ، ومن بقية الخطط والمشروعات العلمية التى رسمها فى كتاباته ، هو الدعوة إلى إنجاز هذه الأبحاث لكشف أسرار الكون كلها ، وهو أمر كان يعتقد بإمكان حدوثه فى وقت قريب إذا توافرت الإمكانيات . وتلك ولا شك سذاجة

مفرطة فى التفكير ، ولكنها تدل فى الوقت ذاته على الإيمان بأن للعلم قدرة مطلقة .

ولقد كان بيكن يعتقد بأن الجزئيات اللامتناهية ليست هى الموضوع الحقيقى للعلم ، وإنما تمثل هذه الجزئيات عددًا من الطبائع الكامنة فى الأشياء الجزئية . وهكذا تتمثل طبيعة كالحرارة فى موضوعات متعددة ، كالنار وأشعة الشمس وجسم الإنسان والحيوان ، ولهذه الطبيعة « صورة » تحكمها فى كل مظاهرها . ومن هنا فإن العلم لا شأن له بالجواهر فى صورتها الطبيعية ، وإنما الأصح بحث هذه الجواهر من خلال ما فيها من طبائع أساسية ، وكشف « الصور » التى تندرج تحتها طبائع الأشياء جميعًا .

ولقد أثار استخدام بيكن للفظ « الصور forms » ، مشكلات كثيرة بين الشراح : فرأى البعض أنه عاد إلى استخدام أسلوب الميتافيزيقا الأرسطية ، وأنه قد عاد رغمًا عنه إلى الأخذ بالاتجاهات التى كان يعيبها على الفلسفات القديمة . وكان من أهم الأسباب التى أدت إلى إثارة هذه المشكلات ، غموض معنى « الصور » فى كتابات بيكن . وهكذا يشير « بروشار » إلى ثلاثة معان رئيسية لكلمة « الصورة » عند بيكن ، أولها أنها هى « الفصل » الحقيقى ، أى أنها ما يتم به التعريف : فالصورة هى الجنس فى تعريف الحرارة الذى أشرنا إليه من قبل ، والشروط التى تحدد هذا الجنس وتخصصه بحيث ينطبق على الحرارة وحدها ، هى الفصل . كذلك فإن الصورة هى الماهية ، أو ما يوجد كلما وجد الشىء ، وما يوجد الشىء كلما وُجد . والمعنى الثالث هو القانون ، أو قانون « الفعل المحض » للظاهرة[١] . ومن الواضح فى هذه المعانى جميعًا أن « الصور » ليست مفارقة ولا مجردة ، كما كان يراها القدماء ، وإنما هى كامنة فى قلب الشىء الطبيعى ذاته ، ولها طبيعة يمكن تحديدها

(١) Brochard. op. cit. p. 311.

وحصرها بدقة ، وما هى إلا طريقة خاصة من طرق وجود المادة ، تعين على حصر العالم والتحكم فيه . ويرى « بروشار » أن فكرة القانون هى الفكرة الأساسية فى هذه المعانى كلها ، ولكن القانون عند بيكن ليس له نفس المعنى المعروف عند جون ستيوارت مل ، أى التعاقب الدائم غير المشروط ، لأن بيكن يميز بين الصورة وبين العلة الفاعلة ، ويرى أن كشف الأولى أعمق وأصعب من كشف الثانية ، فضلاً عن أن القانون عنده متعلق « بالفعل المحض » للمادة . وهكذا يفسر معنى القانون عند بيكن — وبالتالى معنى الصورة — بأنه هو التنظيم الميكانيكى لدقائق المادة ، الذى يؤدى فى كل حالة إلى ظهور إحدى الطبائع ، كالحار ، والبارد ، والجاف ، والرطب . وعن طريق كشف هذه الصيغة التى هى رياضية خالصة ، وإن تكن هى « العملية الكامنة » فى قلب الظواهر ، يستطيع الإنسان إخضاع الطبيعة لعقله ، وتحقيق السيطرة الكاملة عليها .

وإذا صح هذا التفسير ، فإن من الممكن استخدامه فى الرد على اعتراض أساسى كان يوجه دائمًا إلى بيكن ، وهو أنه يتجاهل قيمة الرياضيات فى الكشف العلمى ، على العكس من ديكارت الذى كان تفكيره أكثر تمشيًا مع العلم الحديث لأنه أكد الأهمية الأساسية للرياضة ومنهجها . والحق أن فلسفة بيكن العلمية تبدو لأول وهلة فلسفة لا تهتم إلا بالكيفيات ، لأن « الطبائع » التى تحدث عنها إنما هى الكيفيات الأساسية للأشياء . كما أن اهتمام بيكن قد انصب أساسًا على الدعوة إلى دراسة العلم التجريبى والتاريخ الطبيعى ، وهى علوم قائمة على الملاحظة والتجارب الكيفية ، بينما أبدى تحاملاً على الرياضيات لأنها « مجردة » ، تضفى على الأشياء صورة لا تعبر عن حقيقتها ، شأنها شأن سائر التجريدات الميتافيزيقية . وهذا كله صحيح ، غير أن المرء يستطيع أن يستشف من وراء اهتمام بيكن الزائد « بالصور » الكامنة فى الطبائع الكيفية ،

نوعا من الاتجاه إلى إدراك قيمة الصيغ الرياضية فى التعبير عن القوانين النهائية للعالم الطبيعى ؛ أعنى اتجاهًا إلى استبدال الكم بالكيف . والحق أننا لو أمعنا النظر فى النقد الذى يوجهه بيكن إلى اللغة المعتادة فى « أوهام السوق » ، لوجدنا فيه تقديرًا لقيمة الرياضيات : إذ أن الخلافات بين العلماء تنحل ، بسبب استخدامهم لألفاظ اللغة المعتادة ، إلى خلافات حول الأسماء ، « ومن هنا فإن من الأفضل (محاكاة للرياضيين فى حذرهم) أن نسير بمزيد من الحرص منذ البداية ، وأن نضفى النظام على هذه الخلافات باستخدام التعريفات »(١) . وهكذا فإن التعريف الرياضى فى رأيه وسيلة لإضفاء المزيد من الدقة على الأفكار ، على حين أن ألفاظ اللغة المتداولة تحول دون التعبير والملاحظات الدقيقة والأفكار المتعمقة . ومن هذا كله يتضح أن بيكن ، مع تحمسه الشديد للعلم التجريبى ، لم يكن معاديًا للرياضيات كما قد يبدو لأول وهلة ، وأن انتقاداته للرياضة إنما ترجع إلى حذره من الإفراط فى التجريد من جهة ، وترجع من جهة أخرى إلى خوفه مما جرّه المنهج الاستنباطى (عن طريق القياس) من أضرار على العلم ، وحرصه على الابتعاد عن كل ما قد يُشتم منه شبهة الاستنباط .

تأثير بيكن :

على الرغم من أهمية نظرية الاستقراء عند بيكن فإن التأثير الأعظم له لم يكن فى هذا الميدان . ذلك لأن البحث النظرى فى مناهج العلم أمر مشكوك فى قيمته دائمًا . ويبدو أن بيكن ذاته قد وصل إلى هذه النتيجة ، وأدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وإنما هو يضع لنفسه مناهجه خلال عملية البحث العلمى ذاتها ، ومن هنا فقد توقف عن إكمال

---

(١) الأورجانون الجديد — ٥٩ .

« الأورجانون الجديد » ، واتجه بذهنه إلى مشروعات أخرى أجدى من فرض المناهج على العلماء . والواقع أننا نستطيع أن نقول إن الفارق الحقيقى بين القياس والاستقراء هو أن الأول يزيد من تأكيد أهمية المنهج الفلسفى ، على حين أن الثانى يميل إلى الإقلال من هذه الأهمية . فالقياس يعنى مزيدًا من الاهتمام بالألفاظ ، أو تحليل المعرفة عن طريق التعامل مع كلمات ، على حين أن الاستقراء يعنى مزيدًا من الاهتمام بالأشياء ذاتها والوصول إلى العلم بغير واسطة من الإجراءات والعمليات المنطقية . وبعبارة أخرى ، فالأول يؤكد أهمية المنطق على حساب الطبيعة ، والثانى يؤكد أهمية الطبيعة على حساب المنطق . وهكذا يبدو أن بيكن ، حين دعا إلى استبدال الاستقراء بالقياس ، لم يكن يدعو فى واقع الأمر إلى إحلال نوع جديد من المنطق محل نوع قديم ، وإنما كان يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشرية ، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق ويرجع إلى المصدر الأصلى للمعرفة ، وهو الطبيعة . أى أنه فى « الأورجانون الجديد » ، إنما يدعو إلى منطق يقضى على تقديس المنطق ، واستدلال يقلل من أهمية الاستدلال .

وعلى هذا الأساس ينبغى البحث عن تأثير بيكن الحقيقى فى نواح أخرى من تفكيره . وبالفعل كان لبيكن تأثير عظيم فى الأجيال التالية ، فى أوروبا بوجه عام ، وفى بلاده بوجه خاص ، على الرغم من مظاهر الضعف الأساسية فى تفكيره : كاعتقاده بأن العالم بسيط ويمكن كشف جميع أسراره فى فترة معلومة وعلى يد عدد محدد من العلماء ، وكمعارضته لنظرية « كبرنك » الفلكية الجديدة ، وعدم إدراكه الدلالة الحقيقة لأفكار كپلر وجاليليو العلمية . وقد لخص « أندرسن »[1] . تأثير بيكن الأكبر فى ثلاث نقاط :

١ — تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها ومن طريقة النقل

---

(١) Op. cit. p, 293-300.

والرجوع إلى التراث ، التى كانت سائدة فى أعظم الجامعات فى ذلك الحين .

٢ ـــ دعوته إلى الفصل بين العلم البشرى والوحى الإلهى .

٣ ـــ مناداته بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعى ، لا من الميتافيزيقا التجريدية .

ونستطيع أن نقول فى صدد المسألة الأولى ، إن طبيعة العلم قد أخذت تتغير بسرعة بعد وفاة بيكن بوقت قصير : صحيح أن الحركة العلمية الحديثة كانت قد بدأت قبله ومستقلة عنه ، ومع ذلك فقد كان لتعاليمه تأثير بعيد فى دفع هذه الحركة إلى الأمام ، أسفر عن إنشاء الجمعية الملكية فى لندن (وهى الجمعية التى أشاد مؤسسوها بذكرى بيكن فى يوم افتتاحها) ، وظهور موجة طاغية من الأبحاث التجريبية والكشوف الفنية التفصيلية التى استلهمت تعاليمه ، والتى مهدت لظهور الثورة الصناعية فى إنجلترا بعد ذلك بقرن من الزمان .

أما مسألة الفصل بين الدين والعلم ، فمن المؤكد أن بيكن قد أسدى بها إلى العلم خدمة كبرى ، وجنبه تدخل رجال اللاهوت الذين كانوا يرون أنفسهم « علماء » ، أصحاب الرأى المطلق فى كل كشف جديد ، لأنهم حملة الأسرار الإلهية : ولا يستطيع أحد أن يشك فى إيمان بيكن بتعاليم الدين.غير أنه كان فى الوقت ذاته حريصًا كل الحرص على إبعاد السلطة الدينية عن مجال الحقيقة العلمية ، بحيث اكتفى فى الشئون الدينية بالوحى ، وترك للعقل مهمة بحث مادة العالم الطبيعى وكشف قوانينها ، وبذلك صدّ عن الباحثين فى مجال العلم هجمات رجال الدين ، دون استفراز لهؤلاء الأخيرين .

وأما فلسفة بيكن المرتكزة على أساس علمى فقد ظلت هى التيار السائد فى الفلسفة الإنجليزية على التخصيص حتى اليوم . ويمكن القول إن المذاهب التجريبية ، بمناهجها فى الملاحظة التسجيلية الدقيقة لعمليات الذهن البشرى ، وكذلك المذاهب الوضعية فى تحليلاتها الدقيقة للغة العلمية ، كل

هذه قد تأثرت ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بدعوة بيكن الفلسفية الجديدة فى مستهل العصر الحديث .

نصوص من « الأورجانون الجديد » :

أوردنا خلال البحث نصوصاً متعددة من كتاب « الأورجانون الجديد » . ولذا سنكتفى فى هذا الجزء بنصوص قليلة ، تكمل ما اقتبسناه من قبل :

١ — فى القسم ٨٤ من الباب الأول ، يناقش بيكن فكرة احترام القدماء والخضوع للسلطة فى ميدان الفلسفة ، ويوضح مدى ضررها بالنسبة إلى تقدم المعرفة ، فيقول :

إن الرأى الذى يرفع به الناس من قيمة القديم هو رأى باطل تماماً ، ولا ينطبق على لفظ « القديم » مطلقًا . ذلك لأن شيخوخة العالم وتزايد عمره هو الذى يُعدّ، فى الواقع ، « قديمًا » . وهذه هى الصفة المميزة لزمننا هذا ، لا للعمر المبكر للعالم فى أيام القدماء ، إذ أن هؤلاء الأخيرين هم بالنسبة إلينا قدماء سابقون ، ولكنهم بالنسبة إلى العالم محدثون صغار : ولما كنا نتوقع من الشخص المتقدم فى العمر معرفة أعظم بأمور البشر ، وحكمًا أنضج من حكم الشاب ومعرفته ، نظرًا إلى ما اكتسبه الأول من تجارب وما مرّ به من حوادث منوعة متعددة ، ولكثرة ما رآه وسمعه وفكّر فيه ، فإن لنا الحق فى أن ننتظر من عصرنا (لو أنه أدرك قوته وجرّبها ومارسها) أمورًا أعظم مما ننتظره من العصور القديمة ، ما دام العالم قد ازداد اليوم قدمًا ، وتضاعفت ذخيرته وتراكمت بفضل عدد لا نهاية له من التجارب والملاحظات » .

١ — وفى القسم ١٢٩ من الباب الأول ، يقارن بيكن بين تأثير المخترعات التى تبدو فى ظاهرها بسيطة ، وبين تأثير الساسة والملوك ورجال الدين فى شئون البشر ، لكى ينتهى من ذلك إلى تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة ،

عن طريق الاختراع ، هو أسمى الغايات جميعاً ، فيقول :

« نلاحظ أولا أن استحداث الاختراعات العظيمة يبدو عملاً من أروع الأعمال البشرية ؛ وعلى هذا النحو نظر الأقدمون إلى هذه المسألة : ذلك لأنهم كانوا يخلعون ألقاب الشرف الإلهية على أصحاب المخترعات ، ولكنهم كانوا يكتفون بألقاب الشرف البطولية على أولئك الذين أثبتوا امتيازًا فى الشئون المدنية (كمؤسسى المدن والإمبراطوريات ، والمشرعين ، ومحررى بلادهم من بؤس مقيم ، وقاهرى الطغاة ، وأمثالهم) . ولو قارن المرء بين الفئتين على النحو الصحيح ، لوجد أن القدماء كانوا على حق فى حكمهم : ذلك لأن الفوائد المكتسبة من الاختراعات يمكن أن تعم البشر عامة ، على حين أن الفوائد المدنية تقتصر على مواضع خاصة بعينها ؛ كما أن هذه الأخيرة لا تدوم إلا وقتًا معلومًا ، أما الأولى فأثرها باق إلى أبد الدهر . كذلك فإن الإصلاح المدنى قليلا ما يتم دون عنف واضطراب ، على حين أن المخترعات نعمة وفائدة لا تؤذى ولا تضر أحدًا .

... وفضلاً عن ذلك ، فليتأمل المرء الفارق الهائل بين حياة الناس فى أرقى البلاد الأوروبية ، وبين حياتهم فى أية منطقة همجية من جزر الهند الجديدة . وسيجد أن هذا الفارق قد بلغ من الضخامة حدًا يجعل الإنسان أشبه ما يكون بالإله إلى الإنسان ، ليس فقط بفضل تبادل المساعدة والمنافع ، وإنما بفضل الحالة السائدة لدى الإنسان فى كلتا الحالتين ، وهى نتيجة فنون الإنسان وصنائعه ، لا نتيجة التربة أو المناخ .

كذلك ينبغى علينا أن نلاحظ قوة المخترعات وتأثيرها ونتائجها وهى أمور تظهر أوضح ما تكون فى تلك المخترعات الثلاثة التى لم يعرفها القدماء : وهى الطباعة والبارود والبوصلة . ذلك لأن هذه المخترعات الثلاثة قد غيرت وجه العالم بأسره : الأولى فى ميدان العلم والثانية فى ميدان الحرب ، والثالثة فى

الملاحة ؛ وهي قد أحدثت تغيرات لا حصر لها ، بحيث يمكن القول إن أية مملكة أو مذهب ديني أو نجم فلكي[1] . لم يكن له من التأثير فى شئون البشر أعظم مما كان لهذه الكشوف الميكانيكية .

وجدير بنا أن نميز بين ثلاث مراتب من الطموح : الأولى طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوتهم الخاصة فى بلادهم ، وهو طموح وضيع منحط ؛ والثانية طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوة بلدهم وسيطرته على البشر ، وهو طموح أرفع من السابق ، ولكنه لا يقل عنه طمعًا . أما إذا حاول امرؤ أن يستعيد ويوسع قوة الجنس البشرى فى عمومه ، فإن مثل هذا الطموح (إن جازت تسميته بهذا الاسم) إنما هو أشرف وأنبل من النوعين السابقين معًا . على أن سيطرة الإنسان على الأشياء إنما تقوم على الفنون العملية والعلوم وحدها إذ أن الطبيعة لا تُحكم بإطاعتها » .

(١) الإشارة هنا إلى الاعتقاد الشائع بتأثير النجوم فى حياة البشر وشئونهم الأرضية .

شجرة الفلسفة عند ديكارت

هدف البحث :

فى مقدمة كتاب « مبادئ الفلسفة » يقدم ديكارت تشبيهًا مشهورًا للفلسفة بشجرة لها جذور وجذع وفروع تحمل ثمارًا . وهدفنا فى هذا البحث هو أن نحلل المعانى المختلفة لهذا التشبيه ، ونستخلص منها التفسيرات التى يمكن استخلاصها للعلاقة بين مباحث الفلسفة عند هذا الفيلسوف الكبير . ذلك لأن من الممكن أن يفسر هذا التشبيه بأكثر من طريقة واحدة ، على عكس الاعتقاد الشائع فى الكتابات المألوفة عند ديكارت . ولكل من طرق التفسير هذه مبرراتها القوية المستمدة من فلسفة ديكارت ذاتها . ومن جهة أخرى فإن دلالة هذا التشبيه لم تبحث بحثًا كافيًا ، على الرغم من شيوع استخدامه فى الكتب الفلسفية المتخصصة وغير المتخصصة ، وإنما كان يقتبس فى معظم الأحيان بوصفه نوعًا من « تصنيف » العلوم الفلسفية فحسب ، وسوف يتبين لنا خلال هذا البحث أن طريقة تفسير هذا التشبيه تثير مشكلات أساسية تتعلق بصميم الفلسفة الديكارتية ، بل تتعلق بوضع الفلسفة كلها فى مطلع العصر الحديث ، وبالصراع العلنى أو الخفى بين الفيلسوف وبين القوى التى كانت معادية للأفكار الجديدة فى ذلك العصر .

نص التشبيه :

يتحدث ديكارت ، فى المقدمة المذكورة ، عن الإنسان الذى يريد أن يكون عاقلاً وعارفًا بحق ، فيقول عنه إنه « ينبغى عليه أن يعكف على الفلسفة

الحقة ، التى يتألف الجزء الأول منها من الميتافيزيقا ، وهى تمثل مبادىء المعرفة ، وضمن هذه المبادىء بيان الصفات الأساسية لله ، ولا مادية نفوسنا ، وكل الأفكار الواضحة والبسيطة التى توجد فينا . أما الجزء الثانى فهو الفيزياء ، التى يبدأ المرء فيها بالاهتداء إلى المبادىء الحقيقية للأشياء المادية ، ثم يبحث بوجه عام فى كيفية تركيب الكون كله ، وبعد ذلك يبحث بوجه خاص فى طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التى يشيع وجودها حولها ، كالهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى ، وبعد ذلك ينبغى إبداء اهتمام خاص بطبيعة النباتات والحيوانات ، واهتمام أخص بطبيعة الإنسان ، حتى يتسنى للمرء بعد ذلك الاهتداء إلى العلوم الأخرى المفيدة له . وهكذا فإن الفلسفة كلها أشبه بشجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزياء ، والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى العلوم الأخرى ، التى ترتد إلى ثلاثة علوم رئيسية ، هى الطب والميكانيكا والأخلاق . وأنا أعنى بهذه الأخيرة أسمى أخلاق وأكملها ، أى تلك التى تفترض معرفة كاملة بالعلوم الأخرى ، والتى هى أقصى مراتب الحكمة .

« ولما كان المرء لا يجنى الثمار من جذور الأشجار ولا من جذعها ، بل من أطراف أغصانها فحسب ، فإن الفائدة الكبرى التى تجنى من الفلسفة تتوقف على أجزائها التى لا يتسنى للمرء تعلمها إلا فى آخر المطاف »(١) .

الهيكل البنائى للتشبيه :

١ ــ يشتمل التشبيه ، كما هو واضح ، على جذور وجذع وغصون تحمل الثمار . وهذه العناصر الثلاثة تؤلف كلها « شجرة » ، أى أنها تؤلف وحدة

---

(١) ــ انظر المجلد التاسع من طبعة (Adam - Tannery (Faris - Vrin ص ١٤

. وانظر ص ٥٦٥ ــ ٥٦٦ من طبعة (La Pleiade (Paris, Gallimard 1970 .

واحدة . بل إن الشجرة ، وغيرها من أشكال الحياة ، هي في تفكيرنا العادي نموذج للوحدة « العضوية » . ولما كانت الفلسفة هي « الشجرة » ككل ، فإن المعنى الواضح لذلك هو أن ديكارت نظر إلى الفلسفة بمعنى شامل ، وجعلها مرادفة « للمعرفة » بوجه عام . فالعلوم النظرية ، كالفيزياء ، والعلوم التطبيقية أو العملية ، كالميكانيكا ، تندرج تحت ذلك الكل الشامل ، الذي هو الفلسفة . وهكذا كان ديكارت من أنصار « وحدة المعرفة » ، بحيث تؤلف فروع العلم المختلفة في نظره ، وكذلك الميتافيزيقا ، كيانا شاملاً واحدًا ، ترتبط أجزاؤه في وحدة عضوية . وفي هذه المسألة كان ديكارت فيلسوفًا مذهبيًا ، بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة ، أي بمعنى الفيلسوف الذي يدخل كل جوانب المعرفة في إطار استبصار رئيسي واحد ، وإن كان قد اختلف عن أصحاب المذاهب الكبرى من اليونانيين في أنه جعل للعلم مكانًا رئيسيًا في هـذا المذهب ، كما اختلف عنهم في تأكيده أن الغاية من المعرفة ، آخر الأمر ، عملية تطبيقية ، وليست مجرد إرضاء حب الاستطلاع النظري لدى العقل الإنساني فحسب .

وهذا التأكيد لوحدة المعرفة ، من ميتافيزيقا وعلوم نظرية وتطبيقية ، في إطار « الفلسفة » ، مفهومة بمعنى شامل ، هو أمر له دلالة بالغة في تفسير الفكر الديكارتي . ففي عصر ديكارت كانت مظاهر انفصال نوع خاص من المعرفة هو العلم ، عن المعرفة الفلسفية ، قد بدأت تتجلى بوضوح ، وأخذت تتحدد معالم هذا النوع الجديد من المعرفة البادئ في التبلور ، وبدأت مناهجه تتشكل بصورة مستقلة عن المناهج الفلسفية . وقد ظهر ذلك بوضوح في أعمال علماء مثل جاليليو وروبرت بويل ، بل لقد عبر عنه فيلسوف مثل فرانسس بيكن تعبيرًا صريحًا ، حين جعل « للفلسفة الطبيعية » (أي العلم التجريبي) طبيعة ومنهجًا وهدفًا يختلف بصورة قاطعة عن كل ما عرفته « الفلسفة التأملية »

السابقة .

أما ديكارت فكان تفكيره ولا يزال يدور فى إطار « المعرفة الموحدة » التى تكون فيها الفلسفة والعلم شيئًا واحدًا ، يستخدم فيه منهج واحد . فهو لم يتأثر كثيرًا بالتيار الجديد الذى يدعو إلى بناء معرفة علمية على أنقاض الأسلوب التقليدى فى التفلسف ، وإنما ينادى بفلسفة واحدة ، تبدأ بمبادئ ميتافيزيقية يقينية ، أى « المبادئ الأولى » (التى كان أرسطو بدوره يركز بحثه عليها) ، ثم تنقل يقين هذه المبادئ حتى أبعد فروع البحث التطبيقى . والشىء الذى تميز به ديكارت عن الأسلوب التقليدى فى التفلسف ، هو دعوته إلى تطبيق منهج يتسم بالوضوح واليقين على جميع مراحل عملية المعرفة . ذلك لأن مثل هذا المنهج الصارم كان مفقودًا فى أساليب التفلسف التقليدية ، التى كانت تعتمد على التأمل والخيال أكثر مما تعتمد على دقة الاستنباط وإحكام الروابط بين المقدمات والنتائج .

٢ — ولعل السؤال الذى يفرض نفسه بقوة ، عندما يتأمل المرء هذا التشبيه ، هو : أين موقع الرياضيات فيه ؟ إن الرياضيات لا تجد مكانًا فى أى جزء من أجزاء شجرة المعرفة ، وهذا أمر يبدو غريبًا لدى فيلسوف كان يتخذ من الرياضة نموذجًا لكل معرفة يقينية ، ويضع لنفسه منذ بداية حياته هدفًا طموحًا هو أن يحقق فى جميع مجالات المعرفة نفس اليقين الذى تحققه الرياضة . ولكن الحقيقة هى أن الرياضيات ، وإن كانت غائبة عن الشجرة ، هى فى واقع الأمر حاضرة فيها كل الحضور . فالرياضيات هى التى تقدم إلينا منهج البحث فى جميع هذه المراحل ، بدءًا بالميتافيزيقا وانتهاء بالأخلاق . وهى الروح التى تسرى فى جميع عمليات المعرفة التى يقوم بها العقل البشرى . فعن طريق الاستنباط — الذى يتبعه الرياضيون — ينقل الفكر يقين المبادئ الأولى إلى كل معرفة تالية يستخلصها منه ، ويتوسع فى معارفه على الدوام ، دون أن يفقد

خلال ذلك يقين المبدأ الأول . ولو شئنا أن ندخلها ضمن هذا التشبيه لقلنا إنها هي العصارة التى تسرى فى الشجرة من جذورها حتى أغصانها وثمارها ، أو هى الفن الذى يتبعه البستانى الماهر حين يتعهد النبتة منذ أن كانت بذرة حتى تستوى شجرة باسقة .

٣ — على أن المشكلة الكبرى فى بناء هذا التشبيه ، هى علاقة عناصره بعضها ببعض ، ولا سيما الإشكالات المتعلقة بأول هذه العناصر ، وهو الجذور ، التى تعنى عند ديكارت « الميتافيزيقا » . هنا تصادفنا مشكلة التفسيرات الممكنة لطبيعة « الجذور » فى علاقته بالنبات المتكامل — أو بعبارة أخرى ، الميتافيزيقا فى علاقتها بالعلوم .

أ — فالجذر قد يكون هو « الأهم » ، والأجدر بالبحث من كل ما عداه ، لأنه هو الأصل ، وهو العمق ، وهو الثابت المغروس بقوة فى الأرض ، على حين أن سائر أجزاء الشجرة سطحية مهتزة قد تودى بها الرياح .

وبهذا المعنى نتحدث عن جذور أى شعب بوصفها عنصر الأصالة فيه ، فى مقابل العناصر السطحية التى لم تتأصل فيه بعد ، ونتحدث عن جذور أى موضوع بوصفها أحق الجوانب بالاهتمام فيه .

ب — ولكننا قد نفهم الجذر بمعنى آخر ، هو أنه ما يأتى فى البداية لكى يظهر غيره (الجذع ، والثمار بوجه خاص) بناء عليه . أى أنه بهذا المعنى هو « المقدمة » أو « التمهيد » ، وهو الذى يهيىء الطريق للنبات الكامل ثم لا يعود بعد ذلك موضوعًا لاهتمامنا ، وإنما ينصب هذا الاهتمام على نواتجه ، وعلى ما نجنيه من الشجرة آخر الأمر من ثمار . فمن منا يفكر ، حين يرى شجرة ناضجة ، فى الجذور التى هيأت لانبثاقها ؟ أليس حجم الشجرة ، واستواء جذعها ، ونوع ثمارها ، هو ما يجتذب كل اهتمامنا ، على حين أن الجذر يتوارى عن تفكيرنا لأنه « أدى مهمته » ومهد الطريق للشىء الأساسى والهام ؟ إن مما

يعزز هذا الفهم للجذر ، أنه بطبيعته يختفى ويتوارى عن الأنظار : فالجذر « تحت الأرض » ، والجذع والثمار هى التى تشق طريقها إلى النور ، وهى « المرئية » والملموسة . وبقاء الجذر مختفيًا تحت الأرض يرمز إلى وظيفته التمهيدية هذه : فهو عنصر ممهد لغيره فحسب ، ومهمته الوحيدة هى أن يكون تهيئة لظهور الأجزاء الظاهرة من الشجرة ، ومن ثم فهو أشبه ما يكون « بالشرط السلبى » لوجود هذه الشجرة ، أو هو مجرد « وسيلة » لغاية هى النبات المكتمل .

جـ ـ واخيرًا ، فمن الممكن أن نفهم علاقة الجذر بالنبات الكامل على نحو ثالث يجمع بين عناصر فى كل من المعنيين السابقين ، أى أنه يؤكد ـ مع المعنى الأول ـ أهمية الجذور ، ولكنه يؤكد ـ مع المعنى الثانى ـ أن جذع الشجرة وثمارها هى الغاية . ونقطة الانطلاق فى هذا المعنى هى أن الجذر ، وإن كان وسيلة لغاية هى النبات المكتمل ، لا تنتهى مهمته بعد ظهور هذا النبات ، بل إن الشجرة ، مهما نمت وعلت ، تظل فى حاجة دائمة إلى جذرها ، لأنه هو الذى يظل يزودها بالعصارة الغذائية التى يتوقف عليها استمرار حياتها . ولو انتزعت جذور الشجرة لذبلت على الفور ، مهما بدت لأعيننا متطاولة إلى السماء . ومعنى ذلك أن وظيفة الجذور فى النبات الكامل ، « مستمرة » ، وأنها هى التى تزود هذا النبات برحيق الحياة ، ولولاها لما عاش جذع ولا ثمار . أى أن تأثير الجذر فى الشجرة يظل قائمًا فى كل ما ينتج عنه . فليس صحيحًا أن الجذر هو الذى تطغى أهميته على كل ما عداه ، وليس صحيحًا أن النبات المكتمل يلغى أهمية الجذر ويتخذه مجرد أداة تنتفى الحكمة من وجودها بعد أن تؤدى رسالتها ، وإنما الصحيح أن هناك علاقة استمرار واتصال دائم بين هذين العنصرين .

وهكذا يكون للجذر ، فى علاقته بالشجرة ، ثلاثة معان : فهو إما أن يكون

العنصر « الأهم » الذى يطغى على كل ما عداه أو يحجبه ويكون جديرًا باهتمامنا بدلاً منه ، وإما أن يكون العنصر « الممهد » الذى يهىء المجال لغيره ويتوارى بعد ذلك عن الأنظار ، وإما أن يكون العنصر « المستمر » الذى يزود النبات الكامل برحيق الحياة طوال مراحل نموه .

هذه المعانى ، المستمدة من بناء تشبيه الشجرة ذاته ، يمكن أن تترجم فلسفيًا إلى ثلاثة تفسيرات مختلفة للعلاقة بين الميتافيزيقا (بوصفها جذر الشجرة) وبين الفيزياء والعلوم التطبيقية (أى الجذع والثمار) :

١ — التفسير الأول يرى أن الميتافيزيقا هى العنصر الأهم فى فلسفة ديكارت ، وكل ما عداها ثانوى الأهمية بالقياس إليها . وهكذا رأى كثير من شراح ديكارت أن فلسفته هى فى أساسها « ميتافيزيقا ». وعلى الرغم من أن البحث فى الميتافيزيقا لم يكن سوى موضوع واحد من بين موضوعات متعددة أبدى بها ديكارت اهتمامًا كبيرًا ، فإن هؤلاء الباحثين يخصصون أكبر حيّز من مؤلفاتهم عن ديكارت لآرائه الميتافيزيقية ، على حين أن آراءه العلمية لا يشار إليها فى هذه الحالات إلا إشارة عابرة .

ولا شك أن المرء قد يلتمس عذرًا لمن يعالجون فلسفة ديكارت بهذه الطريقة ، على أساس أن البحث الميتافيزيقى يحتفظ بقيمته على مر العصور ، على حين أن الآراء العلمية تفقد قيمتها بسرعة ولا يعود لها مكان إلا فى متحف التاريخ العلمى فحسب . وهذا تبرير معقول ومفهوم ، ولكن كان ينبغى أن يصحبه إدراك للأهمية النسبية لكل من المبحثين عند ديكارت نفسه . فلا بأس من أن يخصص الشارح المعاصر معظم كتابه للمسائل الميتافيزيقية ويتجاهل المسائل العلمية ، بشرط أن ينبهنا إلى أن ديكارت ذاته جعل لهذه المسائل العلمية موقعًا رئيسيًا فى فلسفته — ولكن ما يحدث فى أغلب الأحيان هو أن طغيان البحث الميتافيزيقى يصحبه عادة اعتقاد ضمنى بأن الوضع كان على هذا

النحو حتى بالنسبة إلى ديكارت ذاته . ألم يقل ديكارت إن الميتافيزيقا هى الجذور ؟ وأليست جذور الشجرة هى الأصيلة ، والعميقة ، والراسخة ؟

٢ ــ أما التفسير الثانى فيذهب ، على العكس من ذلك ، إلى أن دور الميتافيزيقا عند ديكارت كان « تمهيديا » فحسب ، فهى التى تهىء الطريق للبحث فى العلوم النظرية والتطبيقية ، وذلك بأن تزيل عقبات معنية كان من الممكن أن تحول دون قيام هذه العلوم كالشك فى إمكان حصول الإنسان على المعرفة ، أو فى وجود العالم . وبعد أن تؤدى الميتافيزيقا هذه المهمة ، التى هى سلبية بطبيعتها (أعنى إزالة العقبات) ، وبعد أن تضىء النور الأخضر للعلم ، يطلق العلم فى مساره مستقلا عن الميتافيزيقا . ووفقا لهذا التفسير ، لا تحتل الميتافيزيقا فى فلسفة ديكارت إلا مكانة ثانوية ، ويكون اهتمام ديكارت الحقيقى منصبًا على المسائل العلمية .

٣ ــ واخيرًا ، فإن التفسير الثالث يمكن أن يعد مركبًا من التفسيرين الأخيرين . فهو يعترف بالأهمية القصوى للميتافيزيقا ، ويعترف فى الوقت ذاته بأن البحث فى العلوم كان هو الغاية النهائية لفلسفة ديكارت ، وذلك عن طريق تأكيد الروابط المستمرة بين الجانبين : فالعلوم تظل معتمدة على المبادىء الأساسية التى تزودها بها الميتافيزيقا ومهمة الميتافيزيقا فى إعلاء صرح المعرفة العلمية مستمرة ، لأن تصور ديكارت للعلم لا يستقيم بدون وجود مبادىء ميتافيزيقية أساسية تضفى اليقين على كل ما يتوصل إليه العلم النظرى والتطبيقى من نتائج . وعملية المعرفة ، فى نهاية الأمر ، تسير فى خط واحد لا انقطاع فيه ، بحيث يستحيل وضع حد فاصل نهائى بين ما يقوم به الباحث الميتافيزيقى وما يقوم به العالم النظرى والتطبيقى ، بل إن ديكارت نفسه تصور أنه هو القادر على السير فى طريق المعرفة هذا من بدايته إلى نهايته .

وهكذا تتحدد طبيعة فلسفة ديكارت ، فى علاقتها بالجوانب العلمية من

نشاطه ، فى إطار هذه التفسيرات المرتكزة على ثلاث طرق ممكنة فى فهم تشبيه الشجرة . وسوف تكون مهمتنا ، فى الأجزاء التالية من هذا البحث ، هى تقديم عرض مفصل لهذه التفسيرات ، من أجل بيان مدى قدرتها على التعبير عن موقف ديكارت الحقيقى فى مشكلة العلاقة بين الجوانب الفلسفية والجوانب العلمية فى تفكيره .

على أن من الواجب أن ننبه إلى أن التفسير الأول ، وهو القائل إن الميتافيزيقا هى العنصر الهام الذى يطغى على كل ما عداه ، والذى يجعل من ديكارت فيلسوفًا ميتافيزيقيا فى الأساس ، ولا يتحدث عن مواقفه من العلم إلا حديثًا ثانويًا — هذا التفسير ، كما قلنا فى بداية هذا البحث ، هو الشائع والمألوف . ولما كانت نسبة كبيرة من الكتابات والأبحاث التى ألفت عن ديكارت قد دافعت عن هذا الموقف ، فإننا لا نجد أنفسنا بحاجة إلى عرض مفصل لهذا التفسير ، ولذلك سنركز اهتمامنا على التفسيرين الآخرين ، لأنهما أقل شيوعًا ، و لأن كلا منهما يلقى ضوءًا من زاوية جديدة على فلسفة ديكارت ، ويبرز جانبًا لا تشيع الكتابة عنه . وبطبيعة الحال ففى ثنايا العرض الذى سنقدمه لهذين التفسيرين ، ستكون هناك إشارات دائمة إلى التفسير الأول ، وحوار مستمر مع القائلين به .

الدور السلبى للميتافيزيقا إزاء العلم :

حينما نصف دور الميتافيزيقا إزاء العلم ، وفقًا لوجهة النظر التى سنعرضها الآن ، بأنه سلبى ، نعنى بذلك أن الميتافيزيقا عند ديكارت هى التمهيد المنطقى للعلم ، وأن العلم يبدأ من حيث تنتهى الميتافيزيقا .

ذلك لأن من المستحيل أن يبدأ العالم فى ممارسة عمله العلمى لو كان هناك شك فى أدوات المعرفة التى يستخدمها ، وهى الحواس والعقل ، أو فى الموضوعات التى يبحثها ، وهى العالم الداخلى (الإنسانى) والخارجى

(الطبيعى) .

لذلك أخذ ديكارت على عاتقه ، فى بحوثه الميتافيزيقية ، أن يبدد هذا الشك ، وبالفعل قام برحلته الميتافيزيقية الطويلة التى لا نرى هنا ما يدعونا إلى عرض تفاصيلها ، لكى يصل فى النهاية إلى إثبات وجود الذات الإنسانية ، وإلى إثبات وجود العالم الخارجى ، وإمكان الثقة فى حواس الإنسان وعقله ، ما دام الله موجودًا وكاملاً ، وبالتالى يستحيل أن يقدم إلينا عالمًا وهميًا ، أو يعطينا أدوات زائفة للمعرفة .

منذ هذه اللحظة يصبح العلم ممكنًا ، أما قبل ذلك ، وطوال الوقت الذى كان وجود العالم الخارجى أو سلامة الأدوات التى نعرفه بها معرضًا فيه للشك ، فكان من المحال تصور أى علم ... وهكذا يكون هدف تلك الرحلة الطويلة فى ميدان الميتافيزيقا هو أن يمهد « سلبيًا » لظهور العلم ، بمعنى تبديد الشكوك التى كانت تمنع من قيامه ، وكأن ديكارت ، بعد أن ينتهى من مذهبه الميتافيزيقى يخاطب رجال العلم قائلا : « الآن يمكنكم أن تبدأوا بحثكم العلمى وأنتم مطمئنون ، بعد أن أثبت أن الموضوعات التى تبحثونها غير معرضة للشك ، وأن وسائلكم فى معرفة هذه الموضوعات موثوق بها » . وبعبارة أخرى ، فالميتافيزيقا تنتهى بذلك الضوء الأخضر الذى يبدأ بعده العلم فى الانطلاق.وعند هذا الحد ينتهى دورها .

هذا الرأى ينطبق ، كما قلنا ، على تفسير معين لجذور شجرة المعرفة ، يجعل هذه الجذور ممهدة للنبات الكامل فحسب . ويمكن القول إن وجود الجذور (تحت الأرض) ، يرمز بوضوح لهذه الطبيعة « السلبية » للميتافيزيقا الديكارتية . وحين تكون الفيزياء والعلوم التطبيقية هى الجذع والثمار ، أى هى الجزء الظاهر فوق الأرض ، يصبح المعنى الواضح لذلك هو ان هذه هى المعارف « الإيجابية » ، التى تضيف إلى حصيلتنا من العلم ، بينما الميتافيزيقا

تكتفي بأن تجعل هذه المعارف ممكنة ، وبأن تفسح لها مجال الانطلاق ، ثم تتركها وشأنها ، أي تظل متوارية « تحت الأرض » .

وعلى أساس هذا التفسير تكون الميتافيزيقا عند ديكارت وسيلة لا غاية . فهي برغم كل ما أولاه إياها مؤرخو الفلسفة من اهتمام ، أداة يستخدمها ديكارت لكي يصد عن العلم هجمات تجعل قيامه مستحيلاً ، ولكنها ليست مقصودة لذاتها ، وإنما المقصود لذاته هو العلم النظري والتطبيقي .

فما هي الأسباب التي تجعل هذا التفسير يبدو معقولاً ؟

١ — أول هذه الأسباب هو ضعف بناء الميتافيزيقا الديكارتية . والواقع أن الكلام عن جوانب الضعف في هذه الميتافيزيقا يمكن أن يستغرق مجلدات بأكملها . وعلى الرغم من أن ديكارت كان له على الدوام مريدون يدافعون عن كل ما قال ، فإن خصومه قد ظهروا منذ اللحظة الأولى ، وسرعان ما أدركوا أن بناء الميتافيزيقا الديكارتية غير متماسك ، وأن الحجج التي ساقها غير مقنعة .

ففكرة الشيطان الخادع (Malin génie) إذا أخذت بجدية ، وإذا مضينا فيها إلى آخر مداها واستخلصنا كل ما تنطوي عليه من مضامين ،يمكن أن تهدم فلسفته بأكملها ، وتجعل « الكوجيتو » ذاته غير مضمون . أما قضيته الأساسية ، وهي « أنا افكر إذن فأنا موجود » ، فقد كانت ، وما زالت ، موضوعًا للنقد الشديد بوصفها قضية مليئة بالمسلمات التي لا يبرهن عليها ، ومن ثم فهي متناقضة مع نفس المنهج الرياضي الذي دعا إليه ديكارت ، والذي يفترض إثباتًا حاسمًا لكل مقدمة يرتكز عليها الاستدلال الفلسفي . ولكن إذا كان ديكارت نفسه قد رد على الاعتراضات التي توجه إليه في هذا الصدد ، وإذا كان كثير من شراحه يؤكدون أن من الممكن الدفاع عنه ضد كل نقد يوجه إليه في هذا الصدد ، فإن براهينه على وجود الله قد أثبتت أنها أضعف من

« الكوجيتو » بكثير ، ولم تستطع أن تقنع عددًا كبيرًا من معاصريه ، حتى أولئك الذين كانوا حريصين كل الحرص على إيجاد مثل هذه البراهين . بل إن لاهوتيا كبيرًا من خصومه ، هو فويتيوس (Voetius) الذى كان مديرًا لجامعة « أوترخت » وأستاذًا للاهوت بها ، قد اتهمه بالإلحاد والدجل والادعاء ، لأن براهينه على وجود الله ضعيفة ضعفًا مقصودًا ، الهدف منه زعزعة الإيمان . وقد ترتب على هجوم « فويتيوس » هذا اتخاذ إجراءات قضائية ضد ديكارت ، كادت أن تؤدى إلى محاكمته لولا تدخل أصدقائه لدى بلاط أمير « أورانج » . وتكررت هذه القصة نفسها فى ليدن ، حيث هاجمه لاهوتى آخر اسمه « ريفيوس » (Revius) ووصل الأمر إلى القضاء فى عام ١٦٤٧ ، فكان لا بد من تدخل السلطات العليا مرة أخرى لإنقاذه من المحاكمة ، وإن كانت الأوامر قد صدرت بتحريم نشر تعاليمه فى الجامعات(١) . أما إثباته لوجود العالم ، فلا يمكن أن يعد إثباتًا بالمعنى الصحيح ، وخاصة إذا ما نظر إليه فى ضوء الشك الشديد الذى بدأ به ديكارت ، وإنما هو أقرب ما يكون إلى الاطمئنان النفسى واستعادة الثقة فيما تنقله إلينا حواسنا عن هذا العالم(٢) .

إننا لا نستطيع بالطبع أن نناقش موضوعًا عظيم الاتساع كالميتافيزيقا الديكارتية فى هذه اللمحة السريعة ، ولكننا نرى أن جميع الانتقادات التى وجهت إلى البناء الميتافيزيقى عند ديكارت — وما أكثرها — تدعم وجهة النظر القائلة إن دور الميتافيزيقا سلبى ، أى أنها تدعم التفسير الذى يركز على

(١) Jacques Chevalier: Descartes, Paris, Editions Plon, 20e edition, pp 78 - 82.

(٢) — انظر للمؤلف كتاب : « نظرية المعرفة والموقف الطبيعى » . القاهرة مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الثانية ١٩٧٧ ص ١٠٣ — ١٠٥ .

« ثمار » الشجرة ويرى فى الجذور الميتافيزيقية مجرد وسيلة تمهد ، آخر الأمر ، لظهور هذه الثمار .

٢ — ولو تأمل المرء ترتيب الحقائق التى كان ديكارت يهدف إلى إثباتها فى مذهبه الميتافيزيقى ، لأمكنه أن يفسر هذا الترتيب على نحو تكون فيه الميتافيزيقا أساسًا يمهد لقيام العلم ، ولا تكون فيه غاية مقصودة لذاتها . فالحقيقة الأولى التى يرتكز عليها بناء الميتافيزيقا هى وجود الذات ، والحقيقة الثانية هى وجود الله ، والثالثة وجود العالم . ولقد أراق شراح ديكارت بحورًا من المداد لكى يثبتوا أن انطلاقه من الحقيقة الأساسية المتعلقة بوجود الذات ، واتخاذه من الكوجيتو (أنا أفكر) أساسًا لإثبات هذا الوجود ، وتأكيده أن هذه هى القضية المحورية فى مذهبه الميتافيزيقى ، معناه أن ديكارت فيلسوف ميتافيزيقى مثالى ، بل هو « أبو المثالية الحديثة » ، ما دام جوهر المثالية هو تأكيد أولوية الفكر . ولكن من الممكن أن يقال ، من وجهة نظر أخرى ، إن الانطلاق من حقيقة الفكر التى تؤسس وجود الذات لا يدل على أولوية الفكر فى مذهبه ، بل كانت تلك نقطة بداية ضرورية لكى يتسلسل إثبات الحقائق الثلاث الرئيسية بطريقة مقنعة للعقل فحسب . فالترتيب فى هذه الحالة هو ترتيب منهجى ، لا مذهبى : أى أن أفضل طريقة عرض ممكنة ، وأكثر هذه الطرق إقناعًا للذهن ، هى تلك التى تبدأ بحقيقة الفكر ووجود الذات وتنتهى إلى وجود العالم . ولكن هذا الترتيب لا يعكس على الإطلاق أهمية كل حقيقة من هذه الحقائق الثلاث داخل المذهب ، وليس ترتيبًا « للأولوية » بينها .

والدليل الواضح على ذلك هو موضع الحقيقة المتعلقة بوجود الله . فهذه الحقيقة يأتى ترتيبها ثانيًا ، أى بعد حقيقة وجود الذات . فهل يعقل أن فيلسوفًا مثل ديكارت ، بذل كل هذا العناء من أجل تقديم مذهب ميتافيزيقى يرضى عنه رجال اللاهوت ، بل ربما كان يستهدف من الميتافيزيقا كلها إسكات

الأصوات المعارضة — هل يعقل أن يكون قد تعمد أن يضع حقيقة وجود الله في المرتبة الثانية من حيث الأهمية داخل مذهبه ؟ إن هذا مستحيل بالنسبة إلى ظروف فيلسوفنا ، لأنه لو صح لكان بذلك يناقض نفسه ويهدم كل ما بناه ، ويعطى خصومه سلاحًا قويًا يهاجمون به ذلك الذى جعل وجود الذات أهم من وجود الله . وهو أيضًا مستحيل بالنسبة إلى البناء الداخلى للمذهب ذاته ، لأن وجود الله عنده هو دعامة المذهب كله ، ومنذ اللحظة التى يتم فيها « إثبات » وجود الله يصبح كل شىء مرتكزًا على هذه الحقيقة الأساسية .

وإذن فالترتيب الذى جاءت به الحقائق الثلاث فى مذهب ديكارت ليس ترتيبًا لأهمية هذه الحقائق داخل المذهب ، بل هو كما قلنا ترتيب منهجى ، يقصد به عرض هذه الحقائق بأكثر الطرق إقناعًا للعقل . وما هو فى حقيقته إلا تطبيق لقاعدة « التركيب » ، أى القاعدة الثالثة من قواعد المنهج الديكارتى المشهورة ، التى تعطى للباحث عن الحقيقة حرية ترتيب قضاياه ، دون التقيد بالترتيب الطبيعى لهذه القضايا ، بحيث تقتنع العقول بها اقتناعًا كاملاً .

فإذا كان الأمر كذلك ، فلن تعود هناك أسبقية لوجود الفكر على وجود العالم ، ولا يحق لأحد أن يستنتج ، من ورود حقيقة الفكر أولاً ، أنها هى الأولى فى الأهمية ، أو من ورود حقيقة العالم أخيرًا ، أنها ثانوية الأهمية ، بل إن كل ما فى الأمر هو أن تسلسل البرهان على هذه الحقائق يقتضى ، لكى يكون مقنعًا إلى أقصى حد ، أن يبدأ بحقيقة الفكر ووجود الذات ، وينتقل منها إلى وجود الله ، ثم من وجود الله إلى وجود العالم .

فى هذا الإطار تبدو الميتافيزيقا الديكارتية كما لو كانت رحلة طويلة تستهدف ، آخر الأمر ، استرداد الثقة فى وجود العالم ، وفى الوسائل التى نستخدمها من أجل معرفته ، وهى الحواس والعقل ، أو بعبارة أخرى ، فى الموضوع الذى يبحثه العلم وأدوات المعرفة العلمية . وحين تكون هذه هى

نهاية المطاف فى تلك الميتافيزيقا فإنها تصبح وسيلة تمهد لظهور العلم ، أى أن مهمتها هى تذليل عقبات معينة كان من الممكن أن تحول دون ظهور العلم أصلاً . وبعد أن تنتهى مهمة الميتافيزيقا ، يبدأ دور العلم . فبعد آخر حقيقة يتم إثباتها ميتافيزيقيًا ، وهى وجود العالم والثقة فى حواس الإنسان وعقله ، يصبح الطريق ممهدًا لكى يبدأ العالم عمله . وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا هى جذر الشجرة ، الذى يمهد لظهور غيره ، والذى يختبئ « تحت الأرض » لأنه مجرد وسيلة لغاية أخرى مغايرة له .

هنا يمكننا أن نستشف سمة هامة فى الميتافيزيقا الديكارتية ، هى أنها خطوة تمهيدية فى طريق العلم . إنها تختلف عن الميتافيزيقا التقليدية ، عن « ما بعد الطبيعة » ، أعنى عن ذلك المبحث الذى كان ، عند الفلاسفة التقليديين فى العصور القديمة والوسطى ، يظهر بوصفه تتويجًا للمذهب ، ويفترض معرفة بالمسائل الطبيعية ثم يتجاوز هذه المعرفة لكى يبحث فى « المبادئ الأولى » ، بمعنى المبادئ القصوى أو النهائية . فالميتافيزيقا الديكارتية — وفقًا لهذا التفسير — هى الفصل التمهيدى فى كتاب المعرفة ، وبعدها يبدأ العلم فى الظهور . بل إننا لو شئنا الدقة لقلنا إن هذه الميتافيزيقا محاطة بالعلم من الجانبين : ذلك لأن مسارها عند ديكارت يفترض معرفة دقيقة بالمنهج الرياضى ، الذى يبعث الروح فى كل مرحلة من مراحل الرحلة الميتافيزيقية الطويلة ، ويوجه هذه الرحلة من بدايتها إلى نهايتها . فقبل أن تبدأ الميتافيزيقا ، ينبغى أن يكون الفيلسوف قد ألم بالرياضيات وتشبع بمنهجها إلى الحد الذى يتيح له أن يرتب أفكاره الميتافيزيقية بالطريقة الصحيحة . وبعد أن تنتهى الميتافيزيقا يكون الطريق قد أصبح ممهدًا لقيام العلم الطبيعى ، ومن بعده المعارف العملية التطبيقية . وعلى هذا الأساس تكون الميتافيزيقا الديكارتية مرحلة وسطى بين مرحلتين علميتين:الأولى تسبقها والثانية تلحقها .

وسواء أخذ المرء بهذا التفسير ، أم اكتفى بالقول إن ما تقدمه الرياضة مجرد « منهج » ، أى أداة للبحث ، وأن البداية الحقيقية هى البداية الميتافيزيقية التى تمهد لظهور العلم فيما بعد ، فإنه فى كلتا الحالتين يكون قد جعل للميتافيزيقا دورًا سلبيًا ، يصبح فيه وجودها متوقفًا أساسًا على وجود العلم الذى تمهد له ، أو يمهد لها .

٣ — ولو تأمل المرء موقع فكرة « الآلية » فى فلسفة ديكارت ، لوجد فيها دليلاً آخر يؤيد الرأى القائل بأن مكانة الميتافيزيقا فى مذهبه ثانوية أو تمهيدية بالنسبة إلى المعرفة العلمية . ذلك لأن هذه الفكرة تحتل موقعًا رئيسيًا فى مذهب ديكارت ، بل إنها هى المحور الذى تدور حوله نظرته إلى العالم وإلى الإنسان . وهنا نود أن ننبه إلى أن « المزاج الميتافيزيقى » — إن صح هذا التعبير — ينفر من فكرة الآلية . ولو تأملنا كبار الميتافيزيقيين طوال مجرى تاريخ الفلسفة ، لوجدناهم خصومًا ألداء لكل نظرة آلية إلى العالم أو الإنسان . فالآلية لا مكان لها فى فلسفة أفلاطون ، وأرسطو قد جعل من « الغائية » (أعنى عكس الآلية) محورًا لتصوره الخاص للعالم وللنفس البشرية . وكبار ميتافيزيقيى العصور الوسطى تجاهلوا الآلية تجاهلاً تامًا . أى أن التراث الفلسفى حتى عصر ديكارت على الأقل كان يستبعد تمامًا الجمع بين الميتافيزيقا والتصور الآلى للكون والإنسان . وعلى العكس من ذلك كانت النزعة الآلية تحتل على الدوام مكانة رئيسية فى تفكير الفلاسفة ذوى النزعة العلمية ، الذين كانوا خصومًا تقليديين للميتافيزيقا ، ابتداء من ديمقريطس حتى إبيقور ولوكريتيوس .

ولكن الصورة التى تبدو عليها فلسفة ديكارت ظاهريًا ، والتى يقبلها القسم الأكبر من شراحه ، هى صورة فيلسوف يجمع على نحو فريد بين النزوع الميتافيزيقى الطاغى ، الذى تكون فيه فلسفته كلها مرتكزة على الضمان الإلهى

للحقائق البشرية ، وبين نظرة آلية متطرفة إلى العالم ، لا تدع مجالاً لتدخل القوة الآلهية إلا فى أضيق الحدود ، وفى أول المراحل فحسب ، بحيث يسير كل شىء بعد ذلك بقواه الذاتية ، وتتفاعل قوى العالم وعناصره فيما بينها بانتظام دقيق .

هذه الصورة تفتقر ، فى رأينا ، إلى الاتساق الداخلى ، وتبعث فى فلسفة ديكارت نوعًا من الأزدواجية التى تكاد ترقى إلى مرتبة التناقض . فلا عجب إذن أن يحاول أنصار التفسير الميتافيزيقى الإقلال من أهمية الجانب الآخر ، المرتكز على الآلية ، بقدر استطاعتهم ، أو عرضه بطريقة مقتضبة عاجلة دون أية إشارة إلى التعارض الحاد بين النزوع الميتافيزيقى وتأكيد سيادة الآلية .

على أن صورة الفلسفة الديكارتية تبدو أكثر اتساقًا إذا ما أدرك المرء الأبعاد الكاملة لتصوره الآلى للعالم والإنسان ، وحاول بعد ذلك أن يجعل للميتافيزيقا المكانة التى تستحقها فى مذهب آلى كهذا — وهى قطعًا ستغدو عندئذ مكانة أقل أهمية مما تبدو عليه عادة . فديكارت ، كما هو معروف ، قد وضع صورة للعالم تختلف اختلافًا كليًا عن تلك الصورة التى رسمها فلاسفة اليونان للكون المنظم المنسق (Cosmos) وتلك التى قال بها مفكرو العصور الوسطى اللاهوتيون ، الذين قالوا بعالم يسير وفقًا لغايات إلهية محددة . وصحيح أن الصورة التى قال بها ديكارت لم تكن حصيلة منهج علمى سليم ، بقدر ما كانت نتيجة استدلالات فلسفية بحتة ، (كما سنبين فيما بعد) ولكن هذا لا يمنع من القول إن عالم ديكارت أقرب بكثير إلى العالم الذى يقول به العلم الحديث ، على الرغم من أنه لم يتبع كل مناهج هذا العلم الحديث فى الوصول إلى تصوره هذا . وبغض النظر عن تفاصيل نظرياته الطبيعية — وهى نظريات كان فيها قدر كبير من الخطأ — فقد كان تطور هذا العالم ، منذ حالته الأولى حتى حالته الراهنة ، يسير بطريقة آلية بحتة ، إذ تحدث فيه « دوامات » هائلة يؤدى دورانها إلى تناثر أجزاء الكون وتمايزها ، دون تدخل أية قوة خارجة عن

نطاقه ، ودون وجود أية غايات يتجه هذا العالم إلى تحقيقها . وهكذا كانت الروح الآلية عنده أشبه بتلك التى سادت مذهب « ديمقريطس » ، فيلسوف الذرة اليونانى المشهور ، الذى كان بدوره من أكبر انصار التصور الآلى البحت للعالم ، والذى لا يمكن أن يعد فيلسوفاً ميتافيزيقيًا بأى حال من الأحوال .

على ان الأهم من ذلك هو تطبيق ديكارت لفكرة الآلية على المجال البشرى ـــ ذلك المجال الذى كان الميتافيزيقيون حريصين كل الحرص على أن يجعلوه مقرًا للتفسير الغائى ، وكانوا يرونه عالمًا قائمًا بذاته ، مستقلاً عن العالم الخارجى ، وعن أية نظرية تكونها عن هذا العالم .

ولننظر إلى ما يقوله ديكارت فى كتابه « وصف الجسم البشرى « La Description du corp humain (١٦٤٨) مهاجمًا فكرة « النفس » على أساس أنها أسطورة قائمة على التشبيه بالإنسان (anthropomorphisme) « نظرًا إلى أننا قد جربنا جميعًا ، منذ طفولتنا ، أن كثيرًا من هذه الحركات تطيع الإرادة ، التى هى من قوى النفس ، فإن هذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن النفس مبدأ كل شىء ، وهو خطأ ساعد عليه الجهل بالتشريح ومبادىء الميكانيكا (لاحظ استخدام لفظ « الميكانيكا » فى هذا المجال) : ذلك لأننا لا نأخذ فى اعتبارنا سوى ظاهر الجسم البشرى ، فلم نتصور قط أن هناك عددًا كافيًا من الأعضاء أو من مصادر الحركة ، تتحرك بذاتها على الأنحاء المتباينة التى نرى الجسم يتحرك بها »(١) : وإذن فحركات الجسم ذاتية ، لا تحتاج إلى نفس ، والجسم تسرى عليه قوانين الفيزياء الكونية ، وقوانين الحركة بوجه عام .

---

(١) Descartes: OEuvres, ed. Adam - Tannery, tome XI, P. 224.

اقتبس هذا النص G. Gusdorf فى كتابه

La revolution Galiléenne, tome I, Paris (Payot) 1969, P. 272 :

ولقد كان ديكارت حريصًا على أن يفصل بين المبدأ الذى يقوم بالوظائف الحيوية فى الإنسان ، والمبدأ الذى يفكر فيه ، فألغى النفس من المجال الأول ، بينما كان غالبًا يستخدم لفظ (esprit) للمجال الثانى . وتكاد كلمة (esprit) تعنى عنده ، فى كل الأحوال تقريبًا ، العقل . ومعنى ذلك أن الثنائية الحقيقية عنده بين العقل والجسم لا بين « النفس » والجسم . ولكن حتى الوظائف الفكرية والعقلية ذاتها كانت أحيانًا تفسر فى فلسفته بطريقة توحى بأنه يريد تطبيق فكرة الآلية عليها .

ففى رسالة كتبها ديكارت إلى صديقه « مرسين » (Mersenne) قال : « إننى أقوم الآن بتشريح رؤوس حيوانات مختلفة كيما أفسر طبيعة التخيل والتذكر »(١) . وقد اقتبس مؤرخ الفلسفة المشهور « بربيه » (Bréhier) هذا النص(٢) دون أن يحلله تحليلاً كافيًا ، ودون أن يتوصل إلى دلالته الكاملة . ذلك لأن التخيل والتذكر ملكتان بشريتان ، ولا علاقة لهما بالحيوانات ، لا سيما وأن الحيوانات ، فى مذهب ديكارت بالذات ، أشبه بالآلات التى لا تشعر ولا تعى . فما معنى التجاوه إلى تشريح رؤوس الحيوانات من أجل تفسير طبيعة التخيل والتذكر ؟ إن لهذه العبارة دلالة مزدوجة : فهى أولاً تدل على أن ديكارت يحاول أن يزيل الحد الفاصل بين الطبيعة الجسمية للحيوان والإنسان ، ويفسر الثانى من خلال الأول.والأهم من ذلك أنها تتضمن تفسيرًا ماديًا وآليًا ، لا للوظائف الجسمية أو الحيوية فحسب ، بل للوظائف الفكرية أيضًا . فالتخيل والتذكر ملكتان عقليتان ، ومع ذلك فإن تشريح رؤوس الحيوانات يمكن أن يفسرها . ولنتذكر فى هذا

---

(١) . نفس المرجع ، المجلد الأول ، ص ٢٦٣ .

(٢) Histoire de la philosophie , Paris (P.U.F.) , 1950 , tome il, 1, p. 99

الصدد أن ديكارت عندما شرح كلمة « أنا أفكر (Cogito) » فسرها بأنه يقصد التفكير بالمعنى الواسع ، الذى يشمل التخيل والتذكر والرغبة ، الخ ... أى أن الصفات التى تنتمى إلى صميم النفس من حيث هى جوهر مفكر ، يمكن تفسيرها من خلال التشريح .

هذا الاتجاه إلى توسيع نطاق فكرة الآلية ، بحيث يصبح الكون كله آلة ضخمة تسير بقواها الذاتية دون غايات ، وبحيث يصبح الإنسان ذاته خاضعًا لقوانين الفيزياء الكونية ، لا فى وظائفه الحيوية فحسب ، بل ربما فى وظائفه الفكرية أيضًا ، يتعارض ، كما قلنا من قبل ، مع المزاج الميتافيزيقى . ومن الصعب أن تكون الميتافيزيقا هى الهدف الأساسى لفيلسوف يضفى على التفسير الآلى للظواهر كل هذه المكانة فى مذهبه ، كما أن من الصعب أن يكون هناك مكان رئيسى للميتافيزيقا فى هذا العالم الديكارتى الذى يخضع لقوانين الميكانيكا وتستبعد منه القوى الخارجة عن الطبيعة .

٤ ـــ ومن العوامل الهامة التى تؤيد هذا التفسير أن كثيرًا من تعبيرات ديكارت التى تتخذ مظهرًا ميتافيزيقيًا أو لاهوتيًا ، يمكن أن تفسر تفسيرًا علميًا ، بل إنها تخدم قضية العلم ، الذى كان لا يزال ناشئًا فى ذلك الحين ، أكثر مما تخدم قضية الميتافيزيقا أو اللاهوت التقليدى ، وذلك على عكس ما يوحى به مظهرها الخارجى .

فديكارت يتناول فكرة لاهوتية وميتافيزيقية خالصة ، وهى فكرة ثبات الطبيعة الإلهية ، لكى يستنتج منها عددًا من النتائج الهامة التى تشترك كلها فى أنها تخدم العلم الناشىء : فنظرًا إلى أن الطبيعة الإلهية ثابتة ، فإن القوانين التى يسير العالم وفقًا لها لا بد أن تكون ثابتة .

وربما بدا للبعض أن فكرة ثبات القوانين الطبيعية تتعارض مع شمول القدرة الإلهية التى تستطيع أن تخالف هذه القوانين فى أى وقت . ولكن ديكارت يحدد

موقفه من ذلك فيقول (فى رسالة إلى أرنولد Arnold بتاريخ ٢٩ يوليــة ١٦٤٨) « فى رأيى أن من الواجب ألا يقال عن أى شيء إنه مستحيل على الله ، ذلك لأنه لما كان كل ما هو حق وخير معتمدا على قدرته الشاملة ، فإنى لا أتجاسر حتى على القول إن الله يعجز عن صنع جبل بغير واد ، أو عن جعل الواحد والاثنين لا يساويان ثلاثة . وكل ما أقوله هو أن الله أعطانى عقلاً تقتضى طبيعته ألا يكون فى إمكانى تصور جبل بغير واد ، أو تصور الواحد والاثنين بغير أن يكون مجموعهما ثلاثة » هنا نجد دفاعًا يبدو فى ظاهره متطرفًا ، عن فكرة القدرة الالهية الشاملة ، التى تسرى حتى على القوانين الفكرية الضرورية ذاتها . ولكن قليلاً من التفكير يقنعنا بأن هذا دفاع على مستوى فرضى ، وهو مستوى لا يعنى العقل البشرى ، لأن كل علومنا ومعارفنا وتجاربنا تقع فى ذلك المستوى الآخر ، الذى لا نستطيع فيه — كما قال ديكارت — إن نتصور الجبل بغير واد ، أو الواحد والاثنين دون أن يكون مجموعهما ثلاثة . أى أن قوانين الطبيعة والفكر تظل فيه ثابتة . هذا هو المستوى الذى يهمنا فى العلم ، أما الحالة الفرضية المتعلقة بالطبيعة الالهية فى ذاتها ، فقد كان ديكارت يستطيع أن يقول عنها ما يشاء ، ما دامت لا تؤثر فى العلم أو الفكر البشرى .

وحين أراد ديكارت أن يعبر عن موقفه من فكرة الغائية ، لم يقدم هذا الموقف بطريقة مباشرة ، وإنما عرضه من خلال تعبيرات ذات مظهر لاهوتى، وإن كانت النتيجة المستخلصة منها علمية إلى حد بعيد . فهو لا ينكر الغائية إنكارًا مباشرًا ، بل يؤكد على عكس ذلك أن الكون يخضع لغايات الهية ، ولكن هذه الغايات تخفى علينا ، لأن عقولنا البشرية عاجزة عن استيعابها ، ومن ثم فلا بد أن نعامل الطبيعة « كما لو كانت » خالية من الغايات . هذا التأكيد للغايات الالهية ، مقرونًا بالتأكيد الآخر الذى يقول إن عقولنا تعجز

عن فهمها ، معناه — من الوجهة العملية — نفى لهذه الغايات أو إبطال لجدواها ، ما دمنا لا نملك إلا عقولنا « القاصرة » هذه ، ومن ثم فإن ديكارت ينضم فى الحقيقة إلى صف المفكرين الذين ينزعون الغائية عن الكون ، وإن كان يغطى آراءه بقشرة لاهوتية لا يصعب على العقل الناقد كسرها .

ومثل هذا يقال عن رأيه فى بساطة القوانين الطبيعية : فأساسها هو بساطة الطبيعة الإلهية ذاتها ، التى تسلك فى فعلها أقصر الطرق . ولقد كان مبدأ بساطة الطبيعة الالهية وثباتها هو الذى اعتمد عليه ديكارت فى تأكيد مبدأ علمى كانت له فى عصره أهمية كبيرة ، وهو مبدأ ثبات كمية الحركة فى العالم ، وسير الأجسام المتحركة فى خط مستقيم ، مما يؤدى إلى قوانين تصادم الأجسام Lois du Choc التى تفسر على أساسها حوادث الطبيعة كلها[١] . وترتب على ذلك اتفاق ديكارت مع جاليليو فى القول بقانون القصور الذاتى ، بل وفى التعبير عنه بصيغة دقيقة[٢] . فعن طريق التنقل الدائم للأجسام وتبادل الحركة والسكون بينها ، فى إطار مجموع ثابت من الحركة ، تفسر الظواهر الكونية كلها ، كتكوين الأجرام السماوية ، والضوء ، والثقل ، والحرارة والألوان والروائح للأجسام . وهكذا يرتكز ديكارت على مبدأ ذى مظهر لاهوتى ، هو مبدأ بساطة الطبيعة الإلهية ، لكى يصل إلى تفسير لحوادث العالم خال تمامًا من الغيبيات ، ويعد فى عصره تعبيرًا عن روح علمية أصيلة .

بل إن فكرة الآلية ذاتها ، وهى الفكرة التى أوضحنا من قبل مدى تعارضها مع روح الميتافيزيقا والتى كانت تعبيرًا عن إدراك ديكارت الكامل لأهمية

---

(١) R. Lefevre: Le Criticisme de Descartes. Paris, P.U.F. 1958, p, 285.

(٢) A. Rivaud; Histoire de la philosophie, tome III, P.U.F. 1950, p. 134.

الميكانيكا ، وهى أهم العلوم فى عصره ، قد غلفت بدورها بغلالة لاهوتية . ذلك لأن ديكارت يعرض أصل الكون وتطوره ، فى فلسفته الطبيعية،وكأنه آلة كبرى تتكون تدريجيًا . ولكنه كان حريصًا على أن يجامل الأوساط اللاهوتية فى تقديمه لهذه الفكرة ذات النتائج الخطيرة ، فقال إنه يعلم أن العالم قد خلق على أكمل صورة ممكنة ، ولكنه يود فقط أن يبحث فى « احتمال » أن تكون الحالة الراهنة للعالم قد تطورت من حالة أخرى أقل كمالاً — وهكذا اتبع ديكارت هنا أسلوبًا حذرًا يذكرنا بذلك الذى سبق أن اتبعه ناشر كتاب كبرنيكوس الأشهر « فى دورات الأجرام السماوية » ، وهو الأب « أوسياندر » (Oseander) عندما قال فى تقديمه للكتاب إن المؤلف على يقين من أن الأرض ثابتة ، وأنها مركز الكون ، ولكنه يود أن يتخيل فقط ماذا يكون عليه الأمر لو كانت تدور ، أى أن أهم كشف علمى حديث قد عرض كما لو كان تدريبًا عقليًا فحسب — ولم يكن ذلك فى الحالتين إلا نتيجة للصدمة العقلية التى ستحدثها الفكرة الجديدة ، وخاصة فى عقول رجال الكنيسة .

ويمكن القول إن المكانة الكبرى التى أعطاها ديكارت للرياضيات فى تفسيره للعالم ، تدخل بدورها فى هذا الباب . فديكارت يرى أن القوانين الرياضية هى ذاتها اللغة الإلهية كما تنطبع على العالم . وهكذا يضع ديكارت أساسًا لاهوتيًا قويًا لفكرة علمية خالصة ، هى الفكرة القائلة إن مسار الظواهر الطبيعية تحكمه قوانين رياضية دقيقة — وتلك كما نعلم فكرة افتتنت بها عقول العلماء فى عصر ديكارت ، وكانت هى الكشف الكبير التى توصل إليه كبلر وجاليليو وباسكال ، ومن بعدهم نيوتن . وقد استنتج (Bridoux) من ذلك وجود تطابق أساسى بين العقل الإلهى والعقل البشرى عند ديكارت ، ما دام كلاهما يعمل وفقًا لقوانين رياضية شاملة ، فقال : « إن التطابق بين أسرار الطبيعة وتسلسل الرياضيات ، الذى افتتن به ديكارت عندما شعر بوجوده ، أصبح

(بعد الوصول إلى المنهج) أمرًا يقينيًا . فما دام العقل الإلٰهى متجانسًا مع عقلى فإن أساليب العقل الإلٰهى فى الخلق لا يمكن أن تكون مختلفة عن أساليب العقل البشرى فى العلم . وهكذا فإن « الميكانيكا الكبرى » التى ذكر ديكارت أن الوصول إليها يكفل لنا معرفة كاملة وشاملة بالكون ، هى العلامة التي طبعها الله على ما خلق ، وهى فى الوقت ذاته نتاج عقلى البشرى حين يسير وفقًا لقوانينه الداخلية ومن ثم فإننى أغدو على ثقة من أن كل الأشياء التى أكون عنها فكرة منظمة يمكن أن تكون ناتجة عن الله بنفس الطريقة التى أتصورها بها ، أى أن العقل البشرى وهو يمارس عمله فى العلم ما هو إلا بديل عن العقل الإلٰهى وهو يمارس عمله فى الخلق »[١] وربما كان للمرء رأى فى ألا يتفق مع صاحب النص السابق فى قوله بالتجانس بين العقل الإلٰهى والعقل البشرى ، لا سيما وأن ديكارت لا يكف عن تأكيد التفاوت الهائل بين نطاق فهمنا المحدود والمقاصد الإلهية التى تتجاوز عقولنا إلى حد لا متناه ، فضلاً عن تأكيده أن الإرادة الإلهية لا تتقيد بشىء ، وأن من الممكن — نظريًا — أن يجعل الله مجموع الواحد والإثنين غير مساو للثلاثة (كما أوضحنا من قبل) . ومع ذلك فسيظل من الصحيح أن الرياضة ، التى هى علامة الدقة العلمية بالنسبة إلى العقل الإنسانى ، هى أيضًا لغة إلهية أو تعبير عن طريق الله فى تدبير الكون . والنتيجة العملية لهذا الرأى هى تأكيد التفسير الرياضى للعالم ، وصد أية هجمات لاهوتية يمكن أن توجه إلى هذا التفسير .

٥ — وربما قيل إن طريقة التعبير التى ضربنا لها أمثلة فى النقطة السابقة كانت أصيلة لدى ديكارت ، وأنه كان بالفعل يعنى ما يقول ، ولكن واقع الأمر هو أن ديكارت ، شأنه شأن كثير من فلاسفة القرن السابع عشر ، كان يتعمد أن يحجب الكثير من آرائه ، وألا يصرح بما يعتقد أنه يثير غضب

---

(١) A. Bridoux; « Introduction » à L'édition de la Plèiade: Descartes Oeuvres et Lettres, Paris, Gallimard, 1953, P. 18.

السلطات المسيطرة فى ذلك الحين . والواقع أن فيلسوف القرن السابع عشر كان يواجه فى التعبير عن آرائه صعوبة كبرى : فهو من جهة يتحمس بكل ما يملك من حب للحقيقة ، للاتجاهات الجديدة ذات الطابع العلمى ، ويود هو ذاته أن يسهم فى هذه الاتجاهات كيما يساعد العقول على الخروج من ظلام العصور الوسطى والتحرر من سلطة أرسطو والمدرسية الغاشمة ، ولكنه من جهة أخرى كان يرى أنه لا ينطق إلا باسم أقلية مستنيرة كانت حتى ذلك الحين ضئيلة الشأن ، وكانت السيطرة الحقيقية للقوى التقليدية ، وعلى رأسها الكنيسة التى كان رجالها يشغلون المناصب الرئيسية فى الجامعات ، وكان لهم نفوذ هائل على السلطات الحاكمة . وفيما بين حب الحقيقة والخوف من اضطهاد المتعصبين كان الفيلسوف يحاول أن يشق لنفسه طريقًا أشبه بصراط يوم الحساب ، حيث يمكن أن يؤدى به أقل انحراف إلى الجحيم . ولقد عرضنا فى موضع آخر بتوسع لنموذج يمثل الطريقة التى حاول بها واحد من كبار فلاسفة ذلك القرن ، وهو اسبينوزا ، أن يوفق بين هذين المطلبين المتناقضين [١] ، ولكن من الواضح لمن يدرس أحوال الفكر فى ذلك القرن الخصب أن تلك السمة لم تكن تقتصر على فيلسوف واحد ، بل أنها كانت تمثل وضعًا حضاريًا عامًا كان يسرى ، بدرجات متفاوتة ، على كل الشخصيات الفكرية الكبرى فى ذلك العصر .

والحق أن رسائل ديكارت تزخر بأمثلة تدل على خوفه الشديد من الاضطهاد ، واضطراره إلى عمل حساب لرد فعل السلطات على ما يكتب ، وخاصة بعدما بلغته أنباء المحاكمة التى تعرض لها جاليليو بسبب آرائه العلمية ، والتى نجا فيها من فتك محاكم التفتيش بصعوبة بالغة . وهكذا اضطر ديكارت إلى أن يحجب كتابًا عن العالم (Traité du monde) كان يعتزم نشره ، وكان

---

(١) انظر كتابنا : اسبينوزا — مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢ .

يتضمن آراء مشابهة لتلك التى أدين من أجلها جاليليو ، وكتب إلى صديقه مرسين (Mersenne) فى يوليه ١٦٣٣ يقول « وهذا الموضوع (أى حركة الأرض) مرتبط بكل أجزاء البحث الذى كتبته (أى كتابه فى العالم) إلى حد يستحيل معه فصله عنها دون أن تصبح بقية الأجزاء ناقصة نقصًا مخلاً . ولكنى لما كنت لا أرغب ألبتة فى أن يصدر عنى قول يتضمن أقل كلمة لا تقرها الكنيسة ، فقد آثرت أن أحجب هذا البحث بدلاً من أن أصدره مبتورًا » . وبتاريخ ١٠ يناير ١٦٣٤ كتب إلى مرسين فى المعنى نفسه يقول : « إنك تعلم ولا شك أن جاليليو قد حوكم منذ فترة قصيرة على يد قضاة التفتيش على العقائد ، وأن رأيه عن حركة الأرض قد أدين بوصفه بدعة وهرطقة . على أننى أود أن أخبرك بأن كل الأمور التى شرحتها فى كتابى (عن العالم) والتى كان من بينها أيضًا فكرة حركة الأرض ، يعتمد بعضها على بعض إلى حد يكفى معه أن يكون أحدها باطلاً لكى يقتنع المرء بأن كل الحجج التى استخدمتها واهية . وعلى الرغم من إدراكى أنها ترتكز على براهين شديدة الوضوح واليقين ، فإنى لا أرغب ألبتة فى الدفاع عنها ضد سلطة الكنيسة .... وإن رغبتى فى أن أعيش فى هدوء وأن أواصل الحياة التى بدأتها متخذًا لنفسى شعارًا من المثل القائل « من عاش هادئًا عاش سعيدًا » ، لتجعل شعورى بالارتياح لتخلصى من الخوف الذى كان يتملكنى من أن أكتسب عن طريق هذا الكتاب شهرة تفوق ما أريد ، يطغى على شعورى بالأسف على ما أضعته فى تأليفه من وقت وما بذلته من جهد » .

وفى « المقال فى المنهج » يصف ديكارت كيف تردد طويلاً فى نشر كتابه « فى العالم » ، ثم انتهى إلى النتيجة الآتية : « رأيت أن من اليسير على أن أختار بضعة موضوعات لا تكون عرضة لمجادلات كثيرة ، ولا أضطر فيها إلى أن أعلن من مبادئ أكثر مما أريد ، ولكنها تكشف فى الوقت نفسه عما

أستطيع وما لا أستطيع أن أفعله فى العلوم » .

إن فى وسع المرء أن يأتى بعشرات الأمثلة التى تدل على أن ديكارت قد توخى الحذر الشديد فى تعبيره عن فلسفته ، وأنه كان يكتب وإحدى عينيه على الحقائق التى يريد التعبير عنها ، بينما العين الأخرى على رجال الكنيسة وأساتذة اللاهوت فى الجامعات . فرسائله تحتشد بعبارات التحوط والخوف من غضب السلطات ، بل إنه يقدم إلى أحد تلاميذه ، وهو ريجيوس (Regius) درسًا عمليا فى كيفية منافقة الجهلاء ذوى النفوذ من أجل اتقاء شرهم، وتقديم التعاليم الجديدة إليهم بطريقة ملتوية غير مباشرة حتى لا تصدمهم(١) . ومعظم ما كتبه عن الأخلاق المؤقتة ، (morale provisoire) إنما هو نموذج حى للرغبة فى « التقية » والابتعاد عن شر أصحاب السلطان بمداراتهم والاستسلام لأوامرهم . ومن الجائز أن ديكارت كان مضطرًا إلى ذلك ، وخاصة بعد أن شهد بعينيه ما لحق بجاليليو ، غير أن المرء لا يملك عندما يقرأ ما كتب فى هذا الصدد إلا ان يتفق مع « بريدو (Bridoux) » الذى قال ، معلقًا على الجهد الشاق الذى بذله ديكارت لكى يستعيد ما كان لديه من حظوة لدى السلطات ، « إن هذا ليس أفضل جوانب ديكارت ، إذ لا يملك المرء إلا أن يعترف بأنه يبدى فى أحيان كثيرة دبلوماسية مفرطة فى طريقة تعامله مع الأشخاص وطريقة عرضه لأفكاره »(٢) .

ومن المسلم به أن هذا الحذر الذى توخاه ديكارت قد ظهر أوضح ما يكون فى آرائه عن العالم والطبيعة ، لأن هذا الموضوع هو الذى كان يثير ضجة هائلة فى الأوساط الثقافية الأوروبية بعد محاكمة جاليليو . ولكن من المؤكد أن نفس الحذر كان ينطبق على آرائه الميتافيزيقية ، بل إن هذه الآراء قد

---

(١) انظر رسالة ديكارت إلى Regius بتاريخ يناير ١٦٤٢ .

(٢) A. Bridoux; « Introduction » op. cit. pp. 12 - 13.

تكون ، من وجهة نظر معينة ، وسيلة يستعين بها ديكارت لإرضاء السلطات الغاضبة على أفكاره العلمية . فمحاولة إثبات وجود الله وصدقه وخلود النفس معناها أن ديكارت كان ، فى جانب واحد من نشاطه العقلى ، يعالج نفس المشكلات التى دأبت المذاهب التقليدية على معالجتها ، ويضع لتفكيره نفس الأهداف .

ومع ذلك يبدو أن معاصرى ديكارت لم يكونوا مطمئنين كل الاطمئنان إلى أن نواياه ، فى عرضه لمذهبه الميتافيزيقى ، كانت خالصة ، ويشهد بذلك ما قلناه من قبل عن خصمه « فويتيوس » الذى اتهمه بأنه يتعمد أن يقدم براهين غير مقنعة على وجود الله لكى يزعزع إيمان الناس . وبالمثل فإن « ريجيوس » (Regius) ، الذى كان فى البداية تلميذًا مخلصًا لديكارت ثم انقلب فيما بعد إلى خصم له ، كان يعتقد بأن الميتافيزيقا لا تتلاءم مع تعاليم الدين . والأهم من ذلك أنه كان يشك فى أن يكون ديكارت قد صرح بكل ما فى ذهنه عندما قدم مذهبه الميتافيزيقى . وهكذا كتب إليه فى يوليه ١٦٤٥ رسالة يقول فيها : « إن كثيرًا من ذوى العقل الراجح والشرف قد ذكروا أن تقديرهم لسمو عقلك يمنعهم من الاعتقاد بأن لديك فى قرارة نفسك أفكارًا مضادة لتلك التى تظهر علنًا باسمك . وحتى لا أخفى عنك شيئًا ، فإن الكثيرين على ثقة من أنك أسأت إلى نفسك كثيرًا بنشرك لآرائك الميتافيزيقية ... التى لا تؤدى إلا إلى مضاعفة الشك والغموض » .

وكان رد ديكارت على ذلك — وهو رد بعث به فى الشهر نفسه — غير كاف لتبديد هذا الشك ، إذ يقول فيه : « إننى أعترف بأن من الحكمة السكوت فى ظروف معينة ، وألا يقدم المرء إلى الجمهور كل ما يعتقد ، أما أن يكتب المرء بلا داع شيئًا مضادًا لآرائه الحقة ، ويحاول إقناع قرائه به ، فإنى أرى فى ذلك وضاعة وخبثًا محضًا » . وبطبيعة الحال ، فإن من يقرأ كتابات

ديكارت ورسائله الكثيرة التى كان يعرب فيها عن ضرورة التحوط والحذر لأن الظروف تقتضى ذلك ، لا بد أن يوقن بأن ديكارت لم يفعل ذلك ، « بلا داع » ، فقد كانت لديه — من وجهة نظره الخاصة — كل الأسباب التى تبرر التجاءه إلى الحذر ، والحذف أو الإضافة وفقًا لما تقتضيه الظروف .

٦ — واخيرًا ، فإنا نعلم أن هناك الكثيرين يعترضون بشدة على الرأى القائل إن الميتافيزيقا كانت عند ديكارت وسيلة من الوسائل التى حاول بواسطتها التخفيف من وقع آرائه فى العالم الطبيعى ، ولدى هؤلاء المعترضين أسباب متعددة يبررون بها اعتراضهم ، ومن المستحيل أن يتسع المجال هنا لأكثر من إشارة أو تسجيل لوجود هذين الموقفين المتضادين .

ومع ذلك يظل من الصحيح أن ديكارت ذاته قد صدرت عنه عبارات كثيرة تدل على أن الهدف الأكبر لتفكيره كان علميًا ، بل كان فى نهاية الأمر تطبيقيًا ، على حين أن الميتافيزيقا لم تشغل من حياته إلا جانبًا ثانويًا . ولنستمع إليه فى التأمل السادس — حين يتحدث عن العالم الذى يريده أن يصبح مصنعًا هائلاً يستطيع فيه المرء ، عن طريق الآلات ، أن « يستمتع دون أى عناء بثمار الأرض وكل ما فيها من خيرات » ، أو حين يتحدث عن تقدم الطب الذى « يتيح للناس حياة طويلة سليمة » ، ويؤكد ضمنًا أن الموت ليس شيئًا طبيعيًا على الإطلاق ، وأن « الشيخوخة نوع من المرض ، وضعف قد يكون من الممكن الاهتداء إلى علاج له »(١) . ألا توحى هذه الآراء بأن الميتافيزيقا عنده كانت ثانوية الأهمية ، وبأن تفكيره الحقيقى كان يستهدف غايات مختلفة كل الاختلاف ؟

إن ديكارت ، فى نص مشهور فى « المقال فى المنهج » (الكتاب الأول) ،

---

(١) رسالة إلى هوجنز Huygens فى ٤ ديسمبر ١٦٣٧ — اقتبسها Gouhier فى كتابه Descartes - Paris (Vrin), P. 95.

يقارن مقارنة صريحة بين قيمة التأملات الميتافيزيقية النظرية ، التى هى دائمًا قيمة نسبية من شخص لآخر ، وبين المعارف العملية المرتكزة على أساس فيزيائى متين ، فينحاز بصورة قاطعة إلى الثانية ، ويحكم على التفكير النظرى الميتافيزيقى بأنه أشبه بتسلية طريفة فحسب . وهكذا يقول « على الرغم من أن تأملاتى النظرية (speculations) قد أعجبتنى كثيرًا ، فقد رأيت أن للآخرين بدورهم تأملاتهم التى ربما أعجبتهم أكثر من ذلك . ولكننى بمجرد أن اكتسبت بعض الأفكار العامة المتعلقة بالفيزياء ، ولاحظت — بعد اختبارها فى حل عدة صعوبات خاصة — إلى أى مدى تستطيع أن توصلنى، وإلى أى حد تختلف عن المبادئ التى ظلت شائعة حتى الآن ، رأيت أننى لو ظللت أحجبها عن الناس لكنت بذلك أرتكب إثمًا كبيرًا فى حق ذلك المبدأ الذى يحضنا على أن نحرص بقدر ما فى وسعنا على تعميم الخير بين الناس جميعًا . ذلك لأن هذه الأفكار أوضحت لى أن من الممكن الوصول إلى معارف ذات فائدة جمة للحياة ، وبدلاً من تلك الفلسفة التأملية النظرية التى تعلم فى المدارس ، يستطيع المرء أن يهتدى بواسطة هذه الأفكار إلى فلسفة عملية ، تكشف له عن القوة الكامنة فى النار والهواء والنجوم والسماوات وكل الأجسام المحيطة بنا وعن تأثيرات هذه الأجسام ، بدقة لا تقل عن تلك التى نعرف بها مختلف الحرف التى يجيدها صناعنا .. وبذلك نجعل من أنفسنا سادة للطبيعة ومسيطرين عليها » .

تلك إذن شهادة صريحة من ديكارت ، تكشف عن رأيه فى القيمة الحقيقية للتأملات النظرية التى لا ترتكز على أساس يمكن الاتفاق عليه ، ولا تحدث فى حياة الناس العملية تغييرًا.ولا يمكن لمن يتأمل هذا النص ، ونصوصًا أخرى كثيرة غيره ، إلا أن يستنتج أن المسافة بين تفكير ديكارت وتفكير معاصره الإنجليزى الأكبر سنًا ، فرانسس بيكن ، لم تكن واسعة إلى الحد الذى

يتصورها عليه مؤرخو الفلسفة . فالحلم الذى كان مستحوذًا على عقل بيكن ــ العدو الأكبر للمنهج النظرى التأملى عند مفكرى العصور القديمة والوسطى ــ كان متسلطًا على فكر ديكارت بدوره ، بل إن بعض التفاصيل متماثلة ، كدعوة ديكارت إلى إنشاء « مدرسة للصنائع والحرف » وإلى أن تنشأ فى الكلية الملكية وغيرها من معاهد التعليم العام قاعات لكل حرفة من الحرف ، وتخصص الدولة أموالاً تكفى للإنفاق على هذا التعليم ، الخ ...(١) والهدف النهائى واحد ، وهو أن يسترد الإنسان مملكته المفقودة ، ويعود مرة أخرى سيدًا للطبيعة ، من خلال كشفه لأسرارها ومعرفته لقوانينها واستغلاله لقواها وطاقاتها .

واخيرًا ، فلنلق نظرة على شهادة أصرح حتى من هذه ، أدلى بها ديكارت فى رسالة بعث بها إلى الأميرة إليزابيث ، التى كان يبوح لها بالكثير من مكنونات نفسه ، فى ٢٨ يونيه ١٦٤٣ . فبعد أن عدّد ديكارت ثلاثة أنواع من الأفكار الأصلية : فكرة النفس ، التى تدرك بالذهن المحض وتؤلف موضوع الميتافيزيقا ، وفكرة الجسم التى تدرك بالذهن مستعينًا بالمخيلة ، وتؤلف موضوع الرياضيات ، ثم فكرة اتحاد النفس والجسم ، التى تدركها الحواس بوضوح تام ، وتؤلف موضوع الحياة والمحادثات والمعاملات اليومية ، يقول : « أستطيع أن أقول عن صدق إن القاعدة الأساسية التى اتبعها فى دراساتى على الدوام ، وتلك التى أعتقد أنها أعانتنى أكثر من أى شىء آخر فى اكتساب المعرفة ، هى أننى لم أقض أبدًا سوى ساعات قليلة فى اليوم أفكر فى الأمور التى تشغل الخيال ، ولم أقض إلا ساعات قليلة كل سنة أفكر فى الأمور التى تشغل الذهن المحض ، بينما كنت أقضى ما تبقى من يومى مستهدفًا

---

(١) A. Koyré: Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Paris (Colin) 1961, pp. 280 - 281.

استرخاء الحواس وراحة النفس ... وأخيرًا ، فمع أنى اؤمن بأن من الضرورى إلى أقصى حد أن يكون المرء قد فهم مبادئ الميتافيزيقا مرة فى حياته ، لأنها هى التى تعطينا معرفة بالله وبأنفسنا ، فإننى اعتقد فى الوقت ذاته أن من أشد الأمور ضررًا أن يشغل المرء ذهنه بالتفكير فيها ، لأنه لن يستطيع عندئذ أن يتفرغ لوظائف الخيال والحواس ، ومن ثم فإن أفضل شيء هو أن يكتفى المرء بأن يستعيد فى ذاكرته وفى ذهنه النتائج التى استخلصها منها من قبل ، ثم يستغل ما تبقى لديه من وقت فى التفرغ للأفكار التى يتعامل فيها الذهن مع الخيال والحواس» .

هذا النص يكشف بوضوح عن الموقع الذى احتلته الأفكار الميتافيزيقية وسط اهتمامات ديكارت : فالميتافيزيقا ضرورية بغير شك ، ولكن يكفى المرء أن يكون قد عرفها مرة واحدة فى حياته ، وبعد ذلك لا يحتاج إلا « لساعات قليلة كل سنة » كيما يستعيد مبادئها الرئيسية ، أما بقية أوقاته فيشغلها التفكير فى المسائل الرياضية والفيزيائية (أى تلك التى يقوم بها الذهن مستعينًا بالخيال أو تقوم بها الحواس) . هكذا كان ديكارت يقسم أوقاته ، وهو تقسيم يعبر تعبيرًا صريحًا عن وجهة النظر التى كنا نعرضها طوال هذا الجزء من البحث ، وأعنى بها أن الميتافيزيقا الديكارتية كانت « جذرًا » بالمعنى السلبى لهذه الكلمة ، أى بمعنى الأساس الذى يمهد لغيره ثم تنتهى مهمته ، ويظل الجذع والفروع بعد ذلك هما مدار البحث والاهتمام .

الميتافيزيقا ودورها الإيجابى فى العلم :

على أن الجذور لا يتعين أن تكون وظيفتها سلبية بالنسبة إلى جذع الشجرة وثمارها . فأجزاء الشجرة ، التى تبدو ظاهرة أمام أعيننا وتحظى منا بأكبر قدر من الرعاية والاهتمام ، تظل — ما دامت الشجرة حية — فى حاجة إلى الجذور ، إذ تستمد منها رحيق الحياة وعصارتها بلا انقطاع . وعلى أساس هذا الفهم

لتشبيه الشجرة ، قلنا إن هناك تفسيرًا آخر ممكنًا لعلاقة الميتافيزيقا بالعلم ، تظل فيه الميتافيزيقا تقوم بدور إيجابى طوال مراحل البحث عن الحقيقة العلمية .

ومن الواجب أن ننبه ، قبل بيان مبررات هذا التفسير ، إلى أنه لا يمثل نقيضًا تامًا للتفسير السابق . فإذا كان التفسير الذى عرضناه فى الجزء الأول من هذا البحث قد أكد أن اهتمام ديكارت كان علميًا فى المحل الأول ، وأن وظيفة الميتافيزيقا سلبية أو تمهيدية فحسب ، فإن التفسير الذى نعرضه الآن لا يعكس الآية ، ولا يقول إن الميتافيزيقا هى المحور الرئيسى وإن العلم كان ثانويًا ، بل يقول — مع التفسير الأول — إن العلم كان هدفًا أساسيًا لفلسفة ديكارت (إذ أن الشواهد المؤيدة لهذا أقوى من أن يتجاهلها أحد) ، ولكنه يخالف التفسير الأول فى تأكيده أن الميتافيزيقا تظل تقوم بدور إيجابى فى جميع مراحل البحث العلمى ، أى أن الجذور الميتافيزيقية لا تتوقف مهمتها عند حد ظهور النبتة العلمية فوق سطح الأرض ، بل أنها لا تكف لحظة واحدة عن تقديم عصارة الحياة إلى جذع شجرة المعرفة وثمارها .

فلننتقل الآن إلى بيان أهم المبررات التى تثبت وجهة النظر هذه فى علاقة الميتافيزيقا بالعلم .

١ — وحدة المعرفة عند ديكارت :

فى مستهل هذا البحث ، ذكرنا أن تشبيه الشجرة ذاته يوحى بأن ديكارت كان من أنصار وحدة المعرفة ، ولم يكن يعترف بالاستقلال التام للعلم ، وهو الاستقلال الذى كانت بوادره قد بدأت تظهر فى عصره بوضوح . ذلك لأن الشجرة كما قلنا ، هى نموذج الوحدة العضوية التى لا يكون لأى جزء فيها كيان دون الباقين . وفكرة وحدة المعرفة هذه يمكن أن تكون مبررًا قويًا للرأى القائل بأن الميتافيزيقا الديكارتية تقوم بدور أساسى فى العلم .

لقد حدد ديكارت مهمة الفلسفة فى مقدمة كتاب « مبادئ الفلسفة » ،

وهو كتاب يعبر عن الصورة الأخيرة لتفكير ديكارت ، لأنه نشر قبل ثلاثة أعوام من وفاته — فقال إن « لفظ الفلسفة يعنى دراسة الحكمة . وليس المقصود بالحكمة هو الفطنة فى الأمور العملية فحسب ، بل هو أيضًا المعرفة التامة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه سواء بسلوكه فى الحياة وبحفاظه على صحته واختراعه لكل الفنون . ولكى تكون المعرفة على هذا النحو ، ينبغى أن تستنبط من العلل الأولى ، بحيث أن العكوف على اكتسابها ، أى التفلسف بالمعنى الصحيح ، يقتضى البدء بالبحث عن هذه العلل الأولى : أى المبادئ».

هذه النظرة إلى الفلسفة تعود بنا إلى العهد الذى كانت فيه المعرفة الفلسفية حكمة شاملة ، تسرى على الميدانين النظرى والعملى معًا . فالفلسفة تشمل معرفة المبادئ الأولى ، أى الميتافيزيقا ، ومعرفة الطبيعة ، والخبرة والحكمة فى شؤون الحياة ، والحرف التطبيقية ، ورعاية الجسم البشرى فى الطب ، أى أنها هى النسق الكامل للمعرفة . ويمثل تفكير ديكارت فى هذا الصدد ارتدادًا أو تراجعًا عن ذلك التحول الضخم الذى كانت معالمه قد بدأت تظهر منذ أوائل عصر النهضة ، وهو التحول الذى أدى إلى استقلال العلم النظرى وتطبيقاته العملية بمجال خاص يميزه عن مجال الميتافيزيقا وبأساليب فى البحث لا شأن لها بالتأمل النظرى .

وإذا كان ديكارت قد حدد هذا التصور الشامل للفلسفة فى أخريات أيام حياته ، فمن الواجب أن تنتبه إلى أن ذلك لم يكن تصورًا عارضًا طرأ بذهنه فى فترة معينة ، بل لقد كان ملازمًا له منذ البداية . فقد استهل ديكارت حياته الفكرية « بالحلم » المشهور الذى كان نقطة تحول فى حياته ، وفى هذا الحلم تراءى له مشروع طموح للمعرفة ، يهدف إلى بلوغ « علم شامل يسمو بطبيعتنا إلى أسمى مراتب الكمال » . وتعبير « العلم الشامل Science universelle) « هذا كان تعبيرًا دائم التردد فى كتابات ديكارت ، لازمه من

بداية الحياة العقلية حتى نهايتها . ومن الطبيعى أن تتواصل أجزاء هذا العلم الشامل بحيث يكون هناك اتصال وثيق بين الميتافيزيقا وبين العلم الطبيعى وتطبيقاته العملية ، لأن العلم الشامل هو الذى يجعلنا « أحكم وأبرع (plus sages et plus habiles) » ، أى أنه يعلو بتفكيرنا نظريًا وعمليًا.

هذا العلم ينطلق من مبادئ واضحة بذاتها ، موجودة لدينا « قبليًا » ، ويشيد البناء الكامل للمعرفة بعملية عقلية خالصة . وما دام « النور الفطرى أو الإلـٰهى » هو الذى يهدينا إلى هذه المبادئ الأولى ، فلنكن على ثقة من أنها ، مهما قل عددها ، قادرة على أن توصلنا إلى أبعد آفاق المعرفة العلمية . وهكذا يقدم إلينا كتاب « مبادئ الفلسفة » نموذجًا لأسلوب بناء المعرفة عند ديكارت : إذ يبدأ الباب الأول فيه بعرض مفصل للمبادئ الميتافيزيقية ، ويكون الأساس الضرورى للأبواب الثلاثة الأخرى ، التى تتعلق كلها بمشكلات فى العلم الطبيعى .

هذه النظرة إلى الميتافيزيقا ، بوصفها المبحث الذى يقدم المبادئ الأساسية لكل علم طبيعى ، يبدو أنها تقلب وضع العلاقة التقليدية بين الميتافيزيقا وبين الفيزياء ، عند أرسطو مثلاً . فليست الميتافيزيقا الديكارتية ، كما كانت تسمى فى التراث الأرسطى ، « ما بعد الطبيعة » أو « ما وراء الطبيعة » ، وإنما هى على الأصح « ما قبل الطبيعة » . إنها ليست تتويجًا للمذهب ، وليست بحثًا فى الصورة النهائية للعالم أو الحدود القصوى ، يبدأ بعد أن يكون كل بحث آخر قد اكتمل ، وإنما هى الأساس الذى ينبغى أن يأتى أولاً ، ويقدم لكل دراسة فى الطبيعة تلك الدعامات الضرورية التى ينبغى أن ترتكز عليها . (ولكن ، لعلنا نظلم أرسطو فى هذا الحكم : فكما نعلم جميعًا ، لم يكن هو الذى نحت لفظ « الميتافيزيقا » . والرواية التى تقول إن اللفظ يرجع فقط إلى ورود الكتاب الذى يعالج هذا الموضوع بعد كتاب « الفيزيقا » فى الترتيب ، ربما

كانت تدل على عدم التأكد من أن مبحث الميتافيزيقا يعني ما بعد الطبيعة . والاسم الذى أطلقه أرسطو على كتابه ، وهو « الفلسفة الأولى » يدل على أنه نظر إليها بوصفها هي الجذور ، وهي التي تقدم الأسس الأولى ، لا الحقائق النهائية . واخيرًا ، فقد اشتغل أرسطو نفسه بالميتافيزيقا فى المرحلة الأولى من حياته ، واشتغل بالفيزياء فى مرحلتها الأخيرة أى أن الترتيب الفعلى كان من الأولى إلى الثانية ، لا العكس . وهذه أيضًا قرينة تدل على أن الفارق بين استخدام ديكارت واستخدام أرسطو للكلمة قد لا يكون كبيرًا إلى الحد الذى يبدو عليه لأول وهلة) .

٢ ــ المنهج الاستنباطى فى العلوم :

إن القول بأن المعرفة عند ديكارت متكاملة ، وبأن الميتافيزيقا تكون أساسًا ضروريًا لبناء المعرفة الموحد ، لا يكفى فى ذاته لإثبات الدور الإيجابى الذى تقوم به الميتافيزيقا فى بناء العلم . فقد تكون الميتافيزيقا أساسًا ضروريًا ، تقدم إلى العلم مبادئه الأولى ، ثم تتركه بعد ذلك وشأنه . ولكن حقيقة الأمر هى أن الميتافيزيقا تظل ، عند ديكارت ، تمارس فاعليتها إيجابيًا فى جميع مراحل المعرفة العلمية ، وتظل جذورها تقدم إلى العلم عصارتها التى تعطيه القدرة على البقاء والنماء . وهذه الحقيقة لا تتضح إلا إذا أدركنا طبيعة المنهج الذى كان ديكارت يدعو إلى اكتسابه فى تحصيل العلوم .

إن هناك حقائق معروفة عن منهج ديكارت ، تحتشد بها الكتب الشائعة، ولا نجد ما يدعونا إلى تكرارها ، وكلها تدور حول اتخاذه الرياضة نموذجًا لكل معرفة نود ان تكون يقينية . فديكارت واحد من ذلك الصف الطويل من الفلاسفة الذين افتتنوا بالدقة الرياضية وحاولوا أن يحاكوها فى سائر مجالات المعرفة ، بدءًا من أفلاطون ، ومرورًا باسبينوزا وليبنتس و كانت ، وإنتهاء الى هوسرل . ولكن الأمر الذى يلفت النظر عند ديكارت هو أنه حاول ، فى عصر

كان فيه العلم التجريبي قد بدأ يثبت وجوده ، وبدأت نتائجه المثمرة تظهر للعيان ، أن يقيم بناء شاملا لعلم فيزيائى يعتمد أساسًا على المنهج الذى أثبت نجاحه فى الرياضيات ، وهو الاستنباط . والاستنباط بطبيعته عملية عقلية ، ومن ثم فإن أى علم فيزيائى يبنى عليه لا بد أن تكون أسسه مخالفة للعلم التجريبى . صحيح أن العلم التجريبى يلجأ إلى الرياضة فى صياغة قوانينه ، ولكنه لا يكتفى بالرياضة وحدها ، وإنما يعتمد على المشاهدات والتجارب وتكوين الفروض — وهذا ما كان يقوم به جاليليو فى أبحاثه التى سبقت ديكارت زمنيًا ثم عاصرته فترة ما . أما ديكارت فكان يعتقد بأن العقل وحده قادر ، عن طريق الاستنباط ، على أن يشيد بناء الفيزياء كاملاً . ومثل هذه الطريقة فى إقامة العلم الفيزيائى لا بد أن يكون للميتافيزيقا فيها دور رئيسى .

ذلك لأن الاستنباط ، عند ديكارت ، يبدأ من مجموعة قليلة من المبادئ ذات اليقين المطلق،ويقوم العقل بتوسيع هذه المبادئ تدريجيًا ، مع مراعاة الاحتفاظ بيقينها المطلق فى كل خطوة ، حتى يمتد بها إلى أوسع آفاق المعرفة . ومن طبيعة هذه المبادئ التى تُتخذ نقطة انطلاق أنها ميتافيزيقية . ومعنى ذلك أن هناك خطًا واحدًا متصلاً ، يبدأ بالميتافيزيقا وينتهى إلى الفيزياء ، وتكون واسطة الانتقال بين كل مراحله هى الاستنباط . وعلى هذا النحو يقيم ديكارت علمًا فيزيائيًا مرتكزًا ، لا على تجارب أو مشاهدات ، بل على مبادئ ميتافيزيقية قبلية تعبر عن حقائق أزلية ، ويستحيل فهم الفيزياء عنده منفصلة عن مبرراتها ونقاط ارتكازها الميتافيزيقية .

ولا شك فى أن منهج ديكارت هذا يظل مختلفًا عن مناهج العصور الوسطى ، لأن الأسس الرياضية التى يتمسك بها ترتكز كلها على فكرة « الوضوح » ، وهى فكرة كان يفتقر إليها تفكير المدرسيين الذى كان مغرقًا فى الغموض ، ولم يكن يكترث بمناقشة المقدمات التى يرتكز عليها مناقشة

نقدية . ومن جهة أخرى فقد كان ديكارت يسعى دائمًا إلى أن يكتشف بمنهجه حقائق جديدة . فقيمة الاستنباط عنده تكمن فى أنه يتيح توسيع نطاق المعرفة إلى آفاق جديدة لم تكن معروفة من قبل ، على حين أن المنهج الذى كان سائدًا عند المدرسيين كان يقتصر على قياس كل حالة تصادفنا بمبدأ عام معروف من قبل ، ومن ثم فلا مجال فيه للتوسع أو التجديد .

وبرغم هذه الفوارق فإن منهج ديكارت الاستنباطى فى الفيزياء لم يصل إلى مستوى المنهج الذى اتبعه علماء عصره الكبار ، مثل جاليليو وباسكال ، وإنما ظل يحمل من سمات العصور الوسطى فكرة استخلاص حقائق العالم الفيزيائى بالعقل ، وعدم الاكتراث بالتجارب ، وتشييد البناء العلمى كله على مبادئ يقينية قليلة تدرك كلها بالنور الفطرى أو الإلهى ، ويظل يقينها المطلق ساريًا على كل تطبيقاتها التالية .

وكانت نتيجة هذا الإصرار على استنباط حقائق الفيزياء بطريقة عقلية ، وقوع ديكارت فى أخطاء واضحة . مثال ذلك اعتقاده أنه لما كان الله هو الدعامة الأولى للعلل التى يتسلسل بها عالم الطبيعة ، فإن من المستحيل الحد من استمرار هذا التسلسل عن طريق وجود « فراغ (Vide) » . ولذلك رفض ديكارت فكرة « الفراغ » برغم أن معاصريه من العلماء كانوا يجرون تجارب مثمرة حولها . وترتب على ذلك إنكاره لنظرية جاليليو الجديدة عن سرعة سقوط الأجسام فى الفراغ ، لأن الثقل فى رأيه لا معنى له فى شىء غير موجود ، وهو الفراغ . وهاجم ديكارت آراء جلبرت فى المغناطيسية ، مع أنها كانت أصح من آرائه ، واعتقد أن الضوء ليست له سرعة ، وإنما ينتقل آنيًا أو لحظيًا . وفى المجال البيولوجى كوّن نظرية غير صحيحة عن الدورة الدموية حتى بعد ظهور نظرية « هارفى (Harvey) » الثورية . أما فى الميدان الفلكى فقد حاول أن يتخذ موقفًا وسطًا بين النظرية الجديدة والنظرية التقليدية ، حتى

لا يغضب الكنيسة ، فقال بفكرة « الدوامات » التى تحيط بالأرض ، وتنقلها حول الشمس دون أن تكون الأرض ذاتها متحركة[١] .

لذلك تعرض ديكارت لهجوم عنيف من جانب عدد غير قليل من شراحه الذين اتهموه بالتراجع إلى الوراء فى منهجه العلمى ، بالقياس إلى التقدم الكبير الذى تحقق فى عصره . بل إن « ريفيل (Revel) » يشكك حتى فى قيمة الهجوم الذى شنه ديكارت على المدرسيين ، على أساس أنه « لم يكن فيه جديد ، لأن هذه الحرب (ضد المدرسيين) كانت قد بدأت قبل قرنين . كما أن ديكارت — على خلاف جاليليو ومونتين — لم يدخل فى هذه الحرب لكى يعمل على إحلال نمط فكرى جديد محل النمط القديم ، بل دخلها لكى يضع محل القضايا القديمة قضايا أخرى جديدة تظل داخلة فى نفس الإطار الفكرى » . ولهذا السبب يحذرنا « ريفيل » من أن ننخدع بشأن تلك التطبيقات العملية والتجارب التى دعا إليها ديكارت فى نهاية كتاب « المقال فى المنهج » . فهو لا يدعو إلى التجريب بالمعنى الذى كان يمارسه به جاليليو ، وإنما كانت لديه ثقة مطلقة فى صحة مبادئه القبلية التى لا تدرك إلا بنور العقل ، ومن ثم كان لديه يقين مسبق بأنها فعالة فى المجال العملى . بل إن عزلة ديكارت فى هولندا لم تكن ، فى رأيه ، ترجع إلى خوفه من الاضطهاد ، بقدر ما كانت ترجع إلى رغبته فى التباعد عن الأوساط العلمية التى كان يخشى الاحتكاك بها ، ويعتقد أنها لن تنفعه فى شىء[٢] .

ويذهب « جسدورف (Gusdorf) » إلى نتيجة مماثلة ، فيؤكد أن المنهج الاستنباطى الذى اتبعه ديكارت فى الفيزياء كان أقرب إلى الروح المدرسية منه إلى الفكر الحديث . وبدلا من أن يجهد ديكارت نفسه ، كما فعل علماء ذلك

---

(١) Jean - François Revel: Histoire de la philosophie occidentale. Tome II, Paris (Stock) 1970, p. 149.

(٢) Ibid. pp. 128 - 130

العصر ، الذين بنوا على أكتافهم صرح العلم الحديث ، فى البحث والتنقيب بصبر وأناة عن وقائع جزئية ، يكشفها بأكبر قدر من الدقة ، ويعبر عنها تعبيرًا رياضيًا ، نراه يزدرى الوقائع ولا يكترث بملاحظتها . ولذلك يقتبس « جسدورف » نصًا لبول موى يقول فيه « إن فيزياء ديكارت نسق مذهبى ، بل إنها — إذا جاز التعبير — كتلة مرتبطة بالميتافيزيقا ارتباطًا وثيقًا . فالديكارتية العلمية هى مذهب قبلى apriorisme متكامل »(١) .

خلاصة القول إذن إن ديكارت لم يكتف بأن جعل الميتافيزيقا أساسًا للعلم الفيزيائى ، بل إن المبادئ الميتافيزيقية الرئيسية تظل ضرورية طوال مراحل البحث الفيزيائى ، وعليها يرتكز كل ما يمكن أن يصل إليه هذا البحث من يقين . فالعالم المادى فى نظره يستحيل أن يعرف ما لم يكن المرء قد عرف من قبل مبادئ ميتافيزيقية هى التى تستنبط منها كل معرفة بهذا العالم . وفى الوقت الذى كان فيه علماء العصر يشنون معركة حامية ضد الميتافيزيقا ويسعون إلى استبعادها من العلم استبعادًا تامًا ، ويصطنعون لأنفسهم منهجًا يجمع بين الملاحظة المتأنية والتجارب الدقيقة التى تجرى على موضوعات جزئية ، وبين الصياغة الرياضية الدقيقة للنتائج التى يتوصل إليها البحث العلمى تدريجيًا ، كان ديكارت يسعى إلى استنباط معرفتنا بالطبيعة كلها من مبادئ ميتافيزيقية ، ويحاول استخراج الحقائق كلها من أفكاره العقلية وحججه المنطقية البارعة . وبالاختصار ، كان يريد للجذور الميتافيزيقية أن تظل تزود الجذع الفيزيائى ، وثماره التطبيقية ، بذلك اليقين الذى لا يكتسب إلا بالاستنباط من مبادئ أولية مؤكدة ، فكان فى ذلك متراجعًا عن تيار عصره

---

(١) Paul Mouy: Le Développement de la physique Cartèsienne, Paris, Vrin, 1934, p. 323.

اقتبسه : G. Gusdorf: La Revolution galiléenne tom 1, p. 347.

بغير شك .

٣ ـ الترفع وازدراء العلماء :

والنتيجة الضرورية لتمسك ديكارت بالمنهج الاستنباطى فى البحث الفيزيائى هى اعتقاده أنه ، بفلسفته الخاصة ومنهجه الذى كان يراه جديدًا ، هو وحده الذى يستطيع انتشال العلم من وهدة التخلف التى سقط فيها على يد المدرسيين ، بحيث كان ينظر إلى الجهد العلمى ، كما لو كان جهدًا فرديًا يحتاج إلى عبقريته الخاصة وحدها . وتلك هى طريقة التفكير التى يتحتم أن يصل إليها من يمزج الميتافيزيقا بالعلم ، لأن المبادئ التى يرتكز عليها بناء العلم كله مبادئ خاصة به ، توصل إليها عقله هو بجهد تأملى خاص . أما من يعترف للعلم الطبيعى باستقلاله ، ويضع له المنهج الملائم له ، فلا بد أن يكون أكثر تواضعًا فى فهمه لدوره وللمدى الذى يستطيع أن يصل إليه ، ولا بد أن يكون أكثر تقديرًا لجهد الآخرين ، لأنه يعرف أن العلم ينمو ببطء ومشقة ، وأن حقائقه لا تتكشف كلها بنور مفاجئ ، وإنما تظهر تدريجيًا على أيدى أجيال لا حصر لها من الباحثين .

ويظهر هذا الفارق بين عقلية الفيلسوف الذى يمزج العلم بالميتافيزيقا ، وبين عقلية العالم الحقيقى ، فى موقف ديكارت من جاليليو . فعلى الرغم من أن ديكارت قد تأثر إلى حد بالغ بمحنة جاليليو ، وكانت هذه المحنة ، التى بلغته أنباؤها فى عهد مبكر نسبيًا من حياته الفكرية (عام ١٦٣٣) ، نقطة تحول فى طريقة تعامله الفكرى مع العالم المحيط به ، فإنه يبدو أن العامل الذى تأثر به ديكارت فى هذا الصدد هو النتائج المحتملة لهذه المحنة على مصيره هو ، ولم يكن اهتمامه بمصير جاليليو نفسه . فديكارت كان يفكر فى نفسه طوال الوقت الذى يبدى فيه انزعاجه من التهمة الظالمة التى وجهتها محاكم التفتيش إلى رجل لم يكن هدفه ، آخر الأمر ، إلا توسيع نطاق المعرفة البشرية وزيادة سيطرة

الإنسان على الطبيعة ، وهى فى رأيه أمور لا ينبغى أن تغضب لها أية سلطة دينية تفهم طبيعة رسالتها . وكان شغل ديكارت الشاغل فى هذا كله هو : ماذا يكون موقف هذه السلطات الغاشمة من آرائه هو ، التى ترتكز على مواقف فيها بعض الاتفاق مع آراء جاليليو ؟ وما الذى يفعله فى مؤلفاته التى تتضمن هذه الآراء ، والتى كان يزمع نشرها قريبًا ؟

أما جاليليو نفسه ، فلم يكن ديكارت يهتم به كثيرًا ، أو كان على الأقل يتظاهر بعدم الاهتمام به . ففى خطاب إلى صديقه « مرسين » ذكر أنه لم يطلع على كتاب جاليليو الرئيسى إلا فى عام ١٦٣٤ ، أى بعد عام من محنة العالم الإيطالى الكبير ، واستخدم فى هذا الصدد لفظًا يدل على أنه « تصفح » هذا الكتاب (feuilleter).وفى خطاب آخر إلى مرسين ، بتاريخ ١١ أكتوبر ١٦٣٨،علق على أعمال جاليليو فقال « وفيما يتعلق بجاليليو ، أود أولا أن أقول لك إننى لم أره أبدًا ، ولم يكن لى أى اتصال به ، ومن ثم فلا يمكن إن أكون قد استعرت منه شيئًا . كما أننى لا أرى فى كتبه شيئًا يجعلنى أحسده ، ولا أكاد أرى فيها شيئًا أرغب فى تبنيه » . ويعلل المؤلف الذى اقتبس هذين النصين(١) ضآلة اهتمام ديكارت بجاليليو، بأن الأول لا يتصور علمًا بغير منهج، ومن ثم كان ما يعيبه على جاليليو هو أنه ليس « فيلسوفًا » . وبالفعل يمكن أن نعد جاليليو باحثًا بلا منهج ، إذا فهمنا المنهج بالمعنى الاستنباطى الذى فهمه ديكارت ، وإذا اعترفنا بأن المبادئ الميتافيزيقية الرئيسية هى الدعامة التى يظل البحث فى الطبيعة مرتكزًا عليها حتى آخر مراحله . أما إذا كنا نفهم المنهج بمعناه العلمى الصحيح ، لا بمعناه الذى يخلط بين مقتضيات الفلسفة ومقتضيات العلم ، فإن جاليليو يغدو عندئذ رائدًا من رواد المنهج الحديث ، بالإضافة إلى ريادته

---

(١) Heneri Gouhier: Descartes, Essais, Paris, Vrin (2eèd) 1949, p. 70.

المعترف بها فى ميدان البحث العلمى ذاته .

وعلى أية حال ففى استطاعتنا أن نستشف من النص الأخير ، ومن كلام ديكارت عن « الحسد » وغيره ، لهجة ظاهرها الترفع والتعالى ، وباطنها الإحساس بأنه إزاء عمل كبير لا يقدر على أن يجاريه . وعلى أية حال فإن تبرؤه الشديد منه لا يخلو من قدر من الانتهازية .

ومما يلفت النظر أن « جسدورف » قد تنبه إلى هذه الرسالة الأخيرة ذاتها (رسالة ديكارت إلى مرسين بتاريخ ١١ أكتوبر ١٦٣٨) ، واستدل منها على نتائج مضادة لتلك التى انتهى إليها « جوييه (Gouhier) » . ذلك لأنه ركز على الجزء الذى يقول فيه ديكارت عن جاليليو : « يبدو أنه يفتقر إلى الكثير ، من حيث أنه يكثر من الاستطراد ولا يتوقف لكى يقدم تفسيرًا كاملاً لموضوع ما ، مما يدل على أنه لم يبحث تلك الموضوعات بطريقة منظمة ، وعلى أنه بحث عن أسباب بضع نتائج جزئية قبل أن يدرس الأسباب الأولى للطبيعة ، وشيد بذلك بناء بغير أساس » . ويؤكد جسدورف أن تلك « الأخطاء » التى عابها ديكارت على جاليليو هى فى الواقع حسنات تحسب له ، إذ أنه لم يصدر إحكامًا تتجاوز ما يستطيع تأكيده ، أما ديكارت فكان يزدرى ذلك الصبر الطويل الذى يقتضيه البحث التجريبى ، ولا يحاول الرجوع إلى الأشياء ذاتها للتأكد من صحة أحكامه ، إذ كان على ثقة من أن الوقائع ذاتها ستخضع لأوامر النسق الفلسفى . وعلى ذلك فإذا كان جاليليو قد ارتكب خطأ جزئيًا هنا أو هناك ، فإن ديكارت قد أخطأ فى موقفه الكامل ، وعندما انهارت الأسس الميتافيزيقية التى شيد عليها المعرفة ، انهار بناؤه العلمى بأكمله[١] .

وهكذا يعود المنهج الاستنباطى القائم على أسس ميتافيزيقية إلى صبغ نظرة ديكارت إلى نفسه وإلى معاصريه بصبغة بعيدة عن التواضع والتضافر الذى

---

(١) G. Gusdorf: *La Révolution galilèenne*. Tom I, p. 345.

يقتضيه العلم . فديكارت يتصور أنه لا يدين للعلماء المعاصرين له بشيء ، ويترفع عن قراءة أبحاثهم بإمعان ، ويتملكه إحساس طاغ بأنه هو القادر على إصلاح مسار المعرفة البشرية كلها ، لأن درجة اليقين التي يستطيع بلوغها فى العلم — بفضل المبادئ الأولى التي يرتكز عليها — لا تتوافر لدى أى باحث علمي غيره .

والواقع أن ديكارت كان منذ اللحظة الأولى فى حياته الفكرية يشعر بأنه يحمل رسالة مقدسة ألقيت على عاتقه هو . ولم تكن تلك الرؤى الثلاث التي ظهرت له فى شبابه المبكر ، والتي شكر من أجلها الله لأنه اختصه برسالة المعرفة — لم تكن سوى تعبير عن إحساسه بأنه هو الذى يستطيع أن يحمل العبء وحده . ولقد كان أسلوب « الحلم أو الرؤيا » هو ذاته أسلوبًا ذا طبيعة تنبؤية ، وربما كان للمرء أن يشك فى صحة التفاصيل التي رويت عن هذه الرؤيا بعد ثمانية عشر عامًا من حدوثها (حدثت الرؤيا عام ١٦١٩ ، ورواها ديكارت فى « المقال فى المنهج » عام ١٦٣٧) ، بل إن من الباحثين من أبدى عدم اقتناعه بالموضوع بأسره — ولكن هذه مسألة لا تهمنا كثيرًا ، وإنما الذى يهمنا هو دلالة الأسلوب الذى اتبعه ديكارت ، والذى ينم عن إحساسه بأنه هو الذى اختير لحمل رسالة المعرفة .

وتتوالى الشواهد على هذا الإحساس بالتعالى وبالأهمية الذاتية عند ديكارت ، إذ تتخذ فكرة « الكوجيتو » عنده طابعًا فيه إشارة دائمة إلى « الأنا » الذى يفكر ، والذى يستدل عن طريق أفكاره وحدها على وجود الله ، ويؤسس عليه وجود العالم ، ثم يتخذ من هذه المبادئ الميتافيزيقية المستخلصة من داخل العقل والروح البشرية ، مصدرًا للمعرفة يفوق فى أهميته أية كتابات أو أبحاث علمية أخرى ، وأية مشاهدة مباشرة للوقائع . وحتى المرحلة الأخيرة من حياة ديكارت ، ظل هذا الاعتقاد بأنه يستطيع أن

يفعل ما لا يقدر عليه غيره ، ملازمًا له ، ويكفى قوله فى مقدمة كتاب « مبادئ الفلسفة » : « لقد كان هناك رجال عظماء حاولوا أن يهتدوا إلى ... الحكمة .. ولكنى لا أعرف على الإطلاق أى واحد منهم أفلح فى هذه المهمة حتى الآن » .

هذه لهجة قد يراها البعض تعاليًا وترفعًا ، وقد يراها غيرهم تعبيرًا عن كبرياء المفكر واعتزازه بنفسه ، ولكنها قبل كل شيء لهجة فيلسوف يحاول أن يفرض طريقته التأملية على مسار العلم . والتعليل الأخير لهذا كله إنما يكمن فى ذلك التداخل الفريد بين الميتافيزيقا والعلم عند ديكارت ، وفى احتفاظه للجذور الميتافيزيقية — فى شجرة المعرفة — بدور إيجابى تظل تقوم به حتى بالنسبة إلى أبعد الأغصان والثمار .

خاتمة

كشف لنا هذا البحث عن إمكان تفسير ذلك التشبيه الذى يبدو بسيطًا فى ظاهره — تشبيه الشجرة — على أنحاء متعددة ، يؤدى كل منها إلى فهم مختلف للعلاقة بين الميتافيزيقا والعلم فى فلسفة ديكارت ، بحيث يمكن القول ، بمعنى معين ، إن الاتجاه الفكرى العام لديكارت يتحدد على أساس الموقف الذى نتخذه من هذا التشبيه . وقد تركنا جانبًا الموقف الأول ، الذى يركز الاهتمام على الميتافيزيقا ويكاد يتجاهل العلم أو يعده ثانوى الأهمية ، لأنه يجد من يعبرون عنه بكل قوة بين الكتاب ذوى النظرة التقليدية ، وتوسعنا فى عرض وجهة النظر التى تؤكد أهمية الجانب العلمى فى فلسفة ديكارت ، وذلك من خلال تفسيرين : أحدهما يجعل العلم هدفًا أساسيًا إيجابيًا تتوارى إلى جانبه الميتافيزيقا التى تكتفى بتمهيد الطريق له فحسب ، والآخر يجعل للميتافيزيقا

دورًا إيجابيًا يظل ملازمًا للعلم حتى أبعد أطرافه وأكثرها تشبعًا .

ومن خلال هذين الرأيين الأخيرين ، اللذين لا يتعارضان فى تأكيدهما لأهمية العلم ، ولكنهما يتعارضان فى الدور الذى ينسبه كل منهما إلى الجذور الميتافيزيقية فى عملية اكتساب المعرفة ، يتضح لنا أن المرء يواجه ها هنا إشكالاً يتعلق بصميم مهمة الفلسفة التأملية عند ديكارت : فهناك شواهد قوية تدل على أن ديكارت أراد من هذه الفلسفة التأملية أن تكون « جواز المرور » إلى المعرفة العلمية ، التى هى فى نظره الغاية والهدف . ولكن هناك فى الوقت ذاته شواهد أخرى تدل على أنه أراد لهذه الفلسفة أن تظل تقوم بدورها فى إضفاء يقين راسخ على العلم حتى النهاية .

ويبدو لى أن عصر ديكارت ذاته ، وموقعه التاريخى ، ودوره كفيلسوف تحمس للمعرفة العلمية ، كل هذه العوامل تعمل على الاحتفاظ بالإشكال فى حالة تناقض حى ، وتدعونا إلى الامتناع عن اتخاذ موقف نهائى بين طرفيه المتعارضين . فديكارت أراد أن يحتفظ للفلسفة بشىء مميز فى عصر بدأ العلم فيه يصبح هو الوسيلة الرئيسية لتحصيل معرفة عن العالم . وأغلب الظن أنه اضطرب فى محاولته هذه ، ولكن هذا الاضطراب ، والتخبط ، كان طبيعيًا فى عصر حدثت فيه لأول مرة مواجهة بين منهج فلسفى يحمل كل التراث الماضى للمعرفة ، ومنهج علمى يبشر بطريق جديد للمعرفة فى المستقبل .

بل إن فى وسعنا القول إن مثل هذا الاضطراب فى تحديد موقف الفيلسوف إزاء العلم ما زال يلازم الفلاسفة حتى يومنا هذا ، إذ يسعى الفلاسفة بكل وسيلة إلى أن يحتفظوا للفلسفة بمجال مميز ومنهج خاص بها ، ولكنهم يدركون فى الوقت ذاته أن العلم هو أفضل وسيلة متاحة لتحصيل معرفة صحيحة عن الواقع ، ومن هنا تتعدد المواقف ، وربما تناقضت الاتجاهات حتى عند الفيلسوف الواحد ــ وهو تناقض يعبر عن تلك الأزمة الأساسية التى يعانيها

الفكر الفلسفى فى عصر العلم .

لقد كان الفكر القديم متحررًا من أية أزمة من هذا النوع ، لأن الفلسفة لم تكن تجد أمامها منافسًا ، وكان منهجها هو الوحيد الذى يعد وسيلة لتحصيل أية معرفة . ولكن منذ اللحظة التى ظهر فيها منهج أدق وأكثر ثقة بنفسه وبخطواته وبنتائجه ، أعنى منذ أوائل العصر الحديث ، وجدت الفلسفة نفسها فى أزمة حقيقية هى أزمة تحديد موقفها من هذا النوع الجديد من المعرفة .

وكما رأينا ، فقد كان هذا الإشكال واضحًا لدى ديكارت كل الوضوح ، لأن تفكيره يحمل فى أحد جوانبه طابع الانحياز للمعرفة الجديدة والإقلال من أهمية الميتافيزيقا التقليدية ، ويحمل فى الجانب الآخر طابع الاحتفاظ بإيجابية الميتافيزيقا التقليدية حتى فى قلب المعرفة العلمية . ووجود أزمة المواجهة بين الفلسفة والعلم عنده بمثل هذه الحدة هو ، فى رأينا ، ما يجعل منه « أبا للفلسفة الحديثة » . فهو لا يستحق هذا اللقب لأنه أضفى على الفلسفة الحديثة طابعها المميز ، وهو المثالية ، كما يزعم البعض ، وإنما يستحقه لأنه أول من عانى من محاولة إيجاد منهج ومجال مميز للفلسفة فى عصر أثبت فيه العلم فعاليته ، وهو يستحق هذا اللقب لأنه تناقض مع نفسه وأخفق فى تحقيق هذا الهدف كما سيحاول ويخفق عشرات من الفلاسفة منذ عصره حتى وقتنا الراهن .

ومجمل القول إن تشبيه الشجرة ، بما يكشف عنه من تفسيرات متعارضة ، كلها معقولة ، للعلاقة بين الميتافيزيقا والمعرفة العلمية ، ينتهى بنا إلى حقيقة أساسية ، وهى فى رأينا حقيقة جديدة ، هى أن ديكارت لم يكن فيلسوفًا رائدًا بفضل خصائص معينة فى منهجه أو فى مضمون فلسفته ، بل كان أول المحدثين لأن فلسفته ، فى علاقتها بالعلم ، وصلت إلى مأزق أصبح من لوازم الفلسفة فى عصر سيادة المعرفة العلمية .

مذهب الذرات الروحية

« المونادولوجيا » عند ليبنتس

حياة ليبنتس وشخصيته :

ولد جوتفريد فلهلم ليبنتس Gottfried Wilhelm Leibniz فى ليبنتسج فى ٣ يوليو سنة ١٦٤٦ ، من أسرة اشتهر الكثير من أفرادها بالميول العقلية ولا سيما فى ميدان القانون . وقد توفى أبوه وهو فى السادسة من عمره ، وحرصت أمه على أن تنشئه تنشئة بروتستانتينية محافظة . ولقد كان ليبنتس فى صباه طفلاً معجزًا ، سرعان ما فاق كل زملائه فى مدرسة نيكولاى Nikolaischuleوعندما التحق بالجامعة لم يكن قد بلغ الخامسة عشرة من عمره . وتأثر فى الجامعة بأستاذ كانت له اتجاهات مدرسية واضحة ، هو ياكوب تومازيوس Thomasius وعلى يديه ألف أول بحث له ، نال به درجة البكالوريوس ، فى موضوع كانت له أهمية كبرى فى فلسفته التالية ، وهو مبدأ الفردية « De principio individui » وقبل انتهاء دراسة ليبنتس الفلسفية ، انتقل إلى دراسة القانون ، وأخذ فى الوقت ذاته يدرس الرياضيات ، فألف فى عام ١٦٦٦ كتاب « الفن الجامع » Ars combinatoria ولفت إليه هذا الكتاب أنظار بعض الأوساط العلمية خارج مدينته . وعندما تقدم إلى جامعة « آلتدورف » للحصول على درجة الدكتوراه فى القانون ، فى نفس العام (وهو ١٦٦٦) ، كان بحثه ممتازًا إلى حد أنه تلقى وهو فى هذه السن المبكرة ، عرضًا للأستاذية فى نفس الجامعة ، ولكنه رفض هذا العرض .

وقد اتصل ليبنتس فى مستهل حياته العملية بسياسى ألمانى مشهور ، هو البارون بوينبرج Boineburg وبفضل هذا الاتصال أخذ يزداد اهتمامًا بالشؤون السياسية ، فسافر إلى فرانكفورت ، وتولى مهمة إصلاح اللوائح القانونية المعمول بها فى إمارة مينتس Mainz . ومنذ ذلك الحين ظلت السياسة هدفًا رئيسيًا من أهداف حياته .

وكان من أهم مظاهر نشاط ليبنتس السياسى ، تلك المذكرة الهامة التى كتبها عن « الأمن العام الداخلى والخارجى » Securitas publica interna et externa وتضمنت هذه المذكرة خطته المصرية Consilium Aegyptiacum المشهورة (التى سنعرض لها بشىء من التفصيل فيما بعد) . والتى اقترح فيها تحويل انتباه لويس الرابع عشر ، ملك فرنسا المشهور ، عن أوربا باقتراح إرسال حملة لغزو مصر. وظلت هذه المذكرة تشغل قدرًا كبيرًا من اهتمام ليبنتس ، فتوجه بها إلى باريس عام ١٦٧٢ آملاً أن يستمع إليه الملك . وفى خلال إقامته بباريس سافر فى رحلة قصيرة إلى لندن حيث انتخب عضوًا فى الجمعية الملكية . وبعد عودته إلى باريس بدأت دراساته الرياضية المركزة على يد الرياضى المشهور كريستان هوبجنز ، وتوجت هذه الدراسات بكشفه حساب التفاضل والتكامل ، والاهتداء إلى طريقة تدوينه المعمول بها حاليًا ، فى عام ١٦٧٥ . وكان ليبنتس يزمع الإقامة نهائيًا فى باريس ، إذ كانت هذه الفترة من أخصب فترات حياته العملية والفكرية ، وفيها اتصل بعدد من أكبر رجال الفكر والفلسفة والعلم واللاهوت فى عصره ، وأجرى معهم مراسلات عميقة ألقت ضوءًا ساطعًا على نواح عديدة غامضة فى تفكيره .

ومع ذلك فعندما عرض عليه يوهان فردريك ، دوق هانوفر ، وظيفة رئيس المكتبة فى بلاطه (وهى وظيفة كانت لها فى ذلك الحين أهمية غير قليلة) قبلها ، وغادر باريس . وفى رحلة العودة إلى ألمانيا عام ١٦٧٦ زار إنجلترا

وهولندا ، حيث قابل اسبينوزا واطلع على آخر كتاباته وأبحاثه ، وأبدى فى ذلك الحين أعجابًا شديدًا واهتمامًا كبيرًا بها ، وان كان قد حرص فيما بعد على إظهار عدم اهتمامه بآراء اسبينوزا نظرًا إلى شهرة هذا الأخير بالإلحاد فى كثير من الأوساط الأوروبية .

وفى الفترة التى أقامها ليبنتس فى هانوفر ، بدأ كتابة تاريخ شامل لأسرة برنسفيك ، كما نشر كشوفه فى حساب التفاضل والتكامل . وفى ميدان الفلسفة ألف كتاب « مقال فى الميتافيزيقا Discours de métaphysique » (سنة ١٦٨٦) ، ومجموعة من الأبحاث الهامة ، من بينها « مذهب جديد فى الطبيعة Sytème nouveau de la nature » (١٦٩٥) وبحثه عن فلسفة لوك بعنوان « أبحاث جديدة فى الذهن البشرى Nouveaux essais sur l'entende-ment humain » (١٦٩٦) .

وعندما تولى جورج فلهلم إمارة الولاية (وقد أصبح فيما بعد جورج الأول ملك إنجلترا) ، لم يكن ليبنتس على وفاق معه ، وكان لذلك بعض الأثر فى إنتاج ليبنتس ، الذى تركز فى ذلك الحين على إكمال كتابة تاريخ الأسرة الملكية . على أن جهود ليبنتس قد توجت بالنجاح فى ميدان آخر : فقد نجح بفضل مساعدة تلميذته صوفيا شارلوت ، أميرة براندبرج (التى أصبحت ملكة بروسيا فيما بعد) فى إنشاء أكاديمية برلين عام ١٧٠٠ ، واختير هو ذاته أول رئيس لها . ومع ذك فقد فشلت جهوده الأخرى فى سبيل إنشاء أكاديميات مماثلة فى درسدن وسان بطرسبرج وفيينا . ونشر ليبنتس فى ذلك الحين كتابه الفلسفى الرئيسى الوحيد الذى أشرف على نشره خلال حياته ، وهو كتاب « الحكمة الإلهية Théodicée » ، وهو يتألف أساسًا من محادثاته ومناقشاته مع الأميرة صوفيا . أما كتبه الرئيسية الباقية ، وأهمها الكتاب الذى نقدمه هنا ، وكتاب « مبادئ الطبيعة واللطف الإلهى Prin-cipes de la nature et de la grâce » فقد كتبهما عام ١٧١٤ ونشرا بعد وفاته .

وفى هذا العام نفسه ، أصبح جورج لودفج ملكًا على إنجلترا ، ولم يستطع ليبنتس أن ينال حظوة لديه ، فأُبعد فى هانوفر حيث دأب على كتابة تاريخ الأسرة الحاكمة ، ولم يكن قد أتم إلا جزءًا بسيطًا من هذا التاريخ عندما توفى فى ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ .

ومن العجيب أن أوروبا التى كان ليبنتس ملء سمعها وبصرها فى حياته ، والتى لعب دورًا عظيم الأهمية فى ثقافتها وتفكيرها وسياستها ، لم تهتم به قط فى وفاته ، ولم يرثه أحد سوى الفرنسيين ، أما الباقون فلم يكادوا يشعرون بموته .

ومن المؤكد أن هناك جوانب عديدة غامضة فى حياة ليبنتس . فبالإضافة إلى غموض كثير من المهام السياسية التى كان يضطلع بها — وهو الغموض الذى جعل كثيرًا من الناس ، ولا سيما اسبينوزا ، يرتابون فى نواياه ومقاصده الحقيقية — كانت حياته الخاصة بدورها مهمة إلى حد بعيد . ورغم كل ما كتبه من رسائل ، فإن هذه الرسائل لم تكن شخصية ، ولم تكشف شيئًا عن الجوانب الخاصة لحياته . وهكذا فإن علاقاته العائلية ظلت مجهولة ، وكل ما عرف عنها هو أن ليبنتس لم يتزوج أبدًا ، وأن أسرته كانت ميسورة الحال ، مما أتاح له التنقل بحرية ، والتفرغ للأمور السياسية والعلمية دون اهتمام بمشكلات الحياة اليومية .

على أن فى وسع المرء أن يلمح ، خلال هذا الغموض المحيط بحياة ليبنتس ، عنصرين أساسيين يبرزان بكل وضوح طوال مجرى حياته ، هما اتساع نطاق معارفه من جهة ، واتجاهه إلى السياسة من جهة أخرى .

فبفضل العنصر الأول ، وهو اتساع نطاق معارفه إلى حد مذهل،أحيطت شخصيته خلال حياته وبعدها بهالة أسطورية يتمثل فيها مفكرًا وعالمًا تتحدى عبقريته كل التصنيفات والتقسيمات الشائعة . ولم يكن من المستغرب أن تصور شخصيته بهذه الصورة الأسطورية.ذلك لأن الرجل كان

بالفعل نوعًا من الأسطورة . وربما كان ليبنتس آخر ممثل لتلك الفئة « الموسوعية » من المفكرين . ففي عصره ، وربما قبل عصره بقليل ، كان عهد التخصص قد بدأ ، واتسعت المعارف البشرية إلى حد أنه أصبح من المحتم على المرء أن يختار بين الفلسفة أو الأدب أو العلم أو القانون أو السياسة وأصبح من الصعب أن يجمع المرء بين أكثر من فرع واحد من هذه الفروع . ولكن الدهشة تتملك المرء حتمًا حين يجد ليبنتس قد اشتغل بهذه الفروع كلها معًا ، وكانت له فيها كلها تقريبًا مساهماته المبتكرة وكشوفه البارعة . ذلك لأن ظهور مثل هذه العقلية الموسوعية أيام اليونان في شخص أرسطو ، أو حتى خلال عصر النهضة في شخص ليوناردو دفينشي ، كان أمرًا مفهومًا ومعقولاً ، أما ظهورها في النصف الثاني من القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر فهو بالفعل أمر يقارب حد الإعجاز ، لا سيما إذا كان الشخص الذي تمثلت فيه هذه الظاهرة الفريدة ينافس في مجال الفلسفة أقطاب المدرسة الديكارتية الكبار ، وينافس في مجال الرياضة نيوتن ويتفوق عليه في صياغته لحساب التفاضل والتكامل ، ويضع من النظريات في القانون ومن الآراء السياسية والدبلوماسية ما يجعل له دورًا إيجابيًا في سياسة عصره ، ويشتغل بالعلم الطبيعي فيتفوق فيه ، ويكتب شعرًا لاتينيًا يحوز إعجاب معاصريه ، ويؤلف في التاريخ مرجعًا عظيم القيمة ، وينشئ ويسعى إلى إنشاء جمعيات وأكاديميات علمية في مختلف المدن الأوروبية. فثقافة ليبنتس عالمية بالمعنى الصحيح ، ومعارفه تكاد تكون شاملة بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه . ولهذه الحقيقة ، كما سنرى ، فيما بعد أهمية عظيمة في إيضاح معالم مذهب ليبنتس وطريقة تفكيره .

على أن الجانب السياسي من نشاط ليبنتس الشامل يستحق اهتمامًا خاصًا ، لأنه يمثل ظاهرة فريدة فيمن عرفناهم من الفلاسفة ، ومن هنا فإنه يؤلف وحده

عنصرًا قائمًا بذاته نود أن نشير إليه إشارة خاصة . فمنذ اللحظة التى تعرف فيها ليبنتس إلى الكونت « بوينبرج » وهو فى الحادية والعشرين من عمره أصبح يقضى حياته كلها فى صحبة الأمراء والحكام ورجال البلاط ، واعتاد صحبة الشخصيات الأرستقراطية الكبرى . ورغم كل ما طرأ على حياته من التقلبات ، فإن الاهتمام بالسياسة ظل هو القاسم المشترك بين أهم فترات هذه الحياة . وحتى فى تلك الفترة التى تعد أخصب فترات حياته من الوجهة العلمية والفكرية ، وأعنى بها فترة إقامته فى باريس ، نراه لا يكف عن القيام بدور الدبلوماسى ورجل البلاط وكاتم أسرار الأمراء ، ويقوم بأسفار وبعثات ومهمات غامضة لحساب إمارة « مينتس » الألمانية فى نفس الوقت الذى كان فيه يكوّن صلات مثمرة إلى أبعد حد مع مشاهير رجال العلم والفكر والفلسفة الذين كانت تزدان بهم فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر .

ولقد كانت السمة البارزة فى نشاط ليبنتس السياسى ، هى نمو وعيه الأوروبى إلى أبعد حد . ذلك لأنه على الرغم من اشتغاله فى معظم أوقات حياته لحساب حكام ولايات ألمانية معينة ، كان فى تفكيره السياسى يتجاوز حدود الولايات والدول ، وكان « مواطنًا أوروبيًا » بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان . وكانت الفكرة الرئيسية التى تستحوذ على تصرفاته السياسية هى أن أوروبا كلها تكوّن وحدة حضارية وثقافية وسياسية واحدة . ومن المؤكد أن فى تفكير ليبنتس فى هذه الناحية أوجه شبه عديدة مع تفكير دعاة الوحدة الأوروبية المعاصرين ، من أمثال الجنرال دى جول والسياسى البلجيكى « سباك » وغيرهما ، رغم اختلاف ظروف الدعوة فى كلتا الحالتين . ولا يقف وجه الشبه عند هذا الحد ، بل إن تفكير ليبنتس السياسى كان يتضمن عناصر رجعية واستعمارية لا تقل وضوحًا عن تلك التى نجدها عند أقطاب ساسة أوروبا الغربية المعاصرين . ويتمثل ذلك العنصر من تفكير ليبنتس فى

« خطته المصرية » المشهورة . ونظرًا لأهمية هذه الخطة للقارئ المصرى على التخصيص ، فسوف نتحدث عنها ها هنا بشيء من التفصيل .

وضع ليبنتس هذه « الخطة » وهو فى الخامسة والعشرين من عمره . وكان يهدف منها إلى إيجاد وسيلة لصرف أنظار لويس الرابع عشر — ملك فرنسا وأكبر شخصية سياسية فى أوروبا فى ذلك الحين — عن أوروبا ذاتها ، وتحويل طاقته الحربية إلى مكان بعيد عن أوروبا ، وبذلك يعود توازن القوى إلى القارة الأوروبية ويتسنى فى الوقت ذاته الدفاع عن أوروبا ضد « البرابرة والزنادقة » .

ولقد كانت الظروف السياسية فى ولاية مينتس هى التى أوحت إلى ليبنتس بهذه الخطة . ففى نهاية عام ١٦٧١ ، كان من الواضح أن فرنسا تعد العدة لغزو هولندا ، وكان أمير الولاية الألمانية يدرك أن تغير ميزان القوى فى أوروبا قد يؤدى إلى تغيير كبير فى الخريطة السياسية لأوروبا ، وبالتالى إلى فقدان الولايات الصغيرة حريتها . وهكذا أراد ، ومعه ليبنتس ، أن يحول دون اقتراب الحرب من الولايات الألمانية. وسنحت الفرصة لليبنتس حين وقعت حوادث وتحرشات على حدود الإمبراطورية العثمانية ، أذكت روح الحروب الصليبية من جديد فى نفوس الأوروبيين.وهكذا وضع ليبنتس خطته على أساس أن توجه أسلحة لويس الرابع عشر — التى كان يعلم أنها ستنطلق عاجلاً أو آجلاً — ضد عدو المسيحية كلها فى الشرق ، وهو الأتراك العثمانيون ، عن طريق غزو بلد عظيم الأهمية مثل مصر . فكتب مذكرة سياسية مفصلة موجهة إلى الملك ، قدم فيها عرضًا تاريخيًا لجميع الحملات التى شنت على مصر من قبل ، وتحدث عن مركز مصر الاقتصادى وموقعها الجغرافى ، وأوضح مدى سهولة غزوها ، والفائدة العظمى التى ستجنيها فرنسا من هذا الغزو : وهى السيادة البحرية والاقتصادية على البحر المتوسط ، والسيطرة على الغرب والشرق

معًا ، وازدياد ألقاب الملك لقبًا جديدًا مشرفًا ! و لم تصل الخطة فى بادئ الأمر إلى مسامع الملك ، ولكن ليبنتس بذل مساعى عديدة ، حتى أتاه رد يقول إن الملك على استعداد لسماع الخطة منه . ولكنه عندما سافر إلى باريس فى مارس سنة ١٦٧٢ ، كانت الحرب ضد هولندا قد بدأت بالفعل ، ووقع ما أراد ليبنتس أن يتجنبه بغزو مصر . ونحن نعلم بطبيعة الحال تكملة القصة ، وهى أن نابليون بونابرت قد حقق الخطة التى اقترحها ليبنتس ، وربما كان قد اطلع على هذه الخطة ذاتها وأخذ بها ، فحقق بذلك حلمًا احتل أهمية كبيرة فى تفكير فيلسوفنا هذا ، وبدأ عهدًا جديدًا من تاريخ الاستعمار الأوروبى فى الشرق الأوسط .

ففى حياة ليبنتس إذن عنصران يستحقان اهتمامًا خاصًا ، هما شمول معرفته ، ونشاطه السياسى . ومن المؤكد أن العنصرين متعارضان : إذ أن التفرغ للأعمال السياسية ، والتنقل المستمر فى أسفار وبعثات ومهام علنية وسرية ، لا يترك للمرء فرصة الانصراف إلى الفلسفة والعلم . ولا بد أن ليبنتس كان يتمتع بقدرات معجزة ، أتاحت له أن يركز ذهنه فى أعمق المسائل العلمية ، ويتفوق فى عدد هائل من الفروع المتباينة للمعرفة ، فى نفس الوقت الذى كان يحيا فيه حياة صاخبة حافلة بالنشاط وسط عدد كبير من الأباطرة والملوك والأمراء والوزراء والسفراء ورجال البلاط ، ويقوم فيه بواجباته السياسية والدبلوماسية والقانونية على أكمل وجه . وهنا لا يجد المرء مفرًا من أن يفترض لدى ليبنتس نوعًا من العزلة الروحية وسط هذا الصخب الذى أحاط نفسه به . ولولا أنه كان يعزل نفسه من آن لآخر ، بالفكر على الأقل ، عن العالم المزدحم من حوله ، لما تسنى له ممارسة نشاطه العلمى الهائل على الإطلاق . فهو إذن كان يشعر بنفسه ذرة واحدة منعزلة بلا أبواب ولا نوافذ ، تنطوى فى ذاتها على صورة مصغرة للعالم كله . وتلك بعينها هى الفكرة

الرئيسية فى الكتاب الذى نعرضه ها هنا ، وأعنى به كتاب « مذهب الذرات الروحية » .

مؤلفات ليبنتس وكتاب « المونادولوجيا » :

ذكرنا من قبل أن ليبنتس لم ينشر فى حياته سوى كتاب « الحكمة الإلهية » Théodicée ، كما نشر بعض الأبحاث القصيرة فى صحف علمية مختلفة . أما كتبه الرئيسية الأخرى ، التى أوردنا من قبل أسماء بعضها ، فقد نشرت بعد وفاته ، وإن كان هو ذاته قد أعد بعضها للنشر . ولقد حفظ ليبنتس مؤلفاته ، من كتب ومقالات وأبحاث ، فى صورة مخطوطات ومسودات كاملة ، عثر عليها فى مكتبته الخاصة ، أو حفظت فى سجلات سرية (وهذا ينطبق بوجه خاص على مذكراته السياسية) . ولقد كان نشاط ليبنتس السياسى هو سبب حفظ أوراقه العديدة المتناثرة . فعلى الرغم من أن أحدًا لم يهتم به عند وفاته ، فإن عددًا من الأحزاب والفرق السياسية كانت تشعر بالقلق خوفا من أن يكون قد ترك بين أوراقه أسرارا سياسية هامة . وهكذا ضموا أوراقه ومخطوطاته ، ودفعوا لورثته (وهم أقرباء بعيدون) مبلغًا ضئيلاً من المال ليتنازلوا عن حقوقهم فيها ، وظلت هذه الأوراق حتى اليوم مودعة فى مكتبة هانوفر . ولا يمكن القول إن مؤلفاته الكاملة قد صدرت فى نشرة شاملة حتى اليوم : ذلك لأن أكمل النشرات ، وهى تلك التى بدأتها « أكاديمية العلوم البروسية » سنة ١٩١٣ بعنوان « المؤلفات والرسائل الكاملة » Sämmtliche Schriften und Briefe وكانت تزمع فيها نشر كل ما خلفه ليبنتس ، قد انقطعت عام ١٩٣٣ بعد الانقلاب النازى فى ألمانيا .

أما كتاب « مذهب الذرات الروحية » أو المونادولوجيا ، فقد كان فى الأصل مقالاً قصيرًا عرض فيه ليبنتس فلسفته فى ملحق لرسالة بعث بها إلى أحد مراسليه الفرنسيين المتحمسين ، واسمه « ريمون » Rémond. ولقد أشار

بعض شراح ليبنتس إلى هذه الحقيقة ، ولا حظوا عن حق ما فيها من غرابة : إذ أن هذا الكتاب الرئيسى الذى يتضمن مذهبًا ميتافيزيقيًا طموحًا ، لم يكن إلا تعبيرًا عارضًا قدمه ليبنتس إلى أحد مراسليه ، و لم يكن يقصد منه أن ينشر ، وإنما كان مذكرة ملخصة تركها ليبنتس بين أوراقه الشخصية فحسب .

على أن أهمية هذا الكتاب — رغم ضآلة حجمه — إنما ترجع إلى أنه من أواخر مؤلفات ليبنتس الفلسفية . فقد ألفه قبل وفاته بعامين ، فى وقت كان قد اهتدى فيه إلى ذاته ، وتكشفت له فيه الجوانب المتعددة التى تميزت بها عبقريته . فهو تعبير واضح عن فلسفته فى أخصب فتراتها ، وهو يمثل إلى جانب كتاب « مبادئ الطبيعة واللطف الإلهى » Principes de la nature et de la grâce الذى ألفه فى الفترة ذاتها ، أعلى قمم التفكير الميتافيزيقى عنده. ورغم أن ليبنتس قد أعد الكتاب الأخير بنفسه للنشر ، فإنه ترك الأول فى صورة غير مكتملة تمامًا ، ومات قبل أن يضع اللمسات الأخيرة فيه ، ولكنه مع ذلك ما زال أفضل مدخل إلى فهم فلسفة ليبنتس فى صورتها الكاملة .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نشير إلى أن ليبنتس نفسه لم يكن هو الذى اختار لكتابه هذا اسمه الذى اشتهر به ، وهو « المونادولوجيا » . فليس هذا هو العنوان الذى يصدِّر الكتاب فى مخطوطاته الأصلية الباقية فى هانوفر وفيينا ، وإنما كان يحمل اسم « مبادئ الفلسفة » Principes de la philosophie . وظل هذا هو الاسم السائد طوال قرن من الزمان . ولكن كوهلر Koehler ، الذى أعد طبعة من أوائل الطبعات الهامة لمؤلفات ليبنتس ، وجد أن فكرة الذرة الروحية Monad تحتل المكانة الرئيسية بين أفكار الكتاب ، فوضع لـه فى ترجمته الألمانية عنوانًا فرعيًا هو « المونادولوجيا » . وجاء إردمان Erdmann فى القرن التاسع عشر فجعل من هذا الاسم عنوانًا رئيسيًا للكتاب فى نشرته الفرنسية لمؤلفات ليبنتس الفلسفية ، ومنذ ذلك الحين اشتهر الكتاب بهذا

الاسم .

الاتجاه العام لفلسفة ليبنتس :

يتطوى تفكير ليبنتس على بعض المبادئ العامة التى لا يفهم هذا التفكير بدونها . ومن هنا كان لزامًا علينا ، قبل أن ننتقل إلى العرض التفصيلى لآراء ليبنتس فى كتاب « المونادولوجيا » ، أن نوضح أهم هذه المبادئ ، ونحدد الاتجاه العام الذى سار فيه تفكير ليبنتس ، حتى يتسنى وضع أفكاره المفصلة فى إطارها الصحيح ، والربط بين هذه الأفكار وبين حياة ليبنتس وشخصيته وعصره .

لقد اشتهر ليبنتس بأنه فيلسوف تلفيقى ، أعنى فيلسوفًا يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها فى مذهبه الخاص . ولقد كان بالفعل يود أن يستوعب فى مذهبه كل ما أتى به الأقدمون والمحدثون من « أفكار رائعة » ، وأراد أن يأتى بمذهب يجمع بين « أفلاطون وديمقريطس ، وأرسطو وديكارت ، والمدرسيين والمحدثين ، وبين اللاهوت والأخلاق والعقل ، بحيث يأخذ أفضل ما فى كل منها ، ثم يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها » . على أن هذه النزعة إلى الجمع بين المذاهب المختلفة ليس لها فى كل الأحوال دلالة واحدة . فهى قد تكون مظهرًا من مظاهر الهزال الفكرى ، حين يعجز المفكر عن الإتيان من عنده بشىء فيملأ الفراغ بآراء الآخرين . ولكنها قد تكون أيضًا منبعثة عن ذهن ممتلئ بمعارف موسوعية شاملة ، متفوق فى مجالات متعددة للعلم البشرى ، ومن فيض هذه المعارف يتألف مذهبه العام . فهناك إذن توفيق ناشىء عن الهزال الفكرى ، وتوفيق ناشىء عن الامتلاء الفكرى . ولقد كانت نزعة ليبنتس إلى الجمع بين المذاهب من النوع الثانى دون شك . فقد كان من الأذهان القليلة التى استطاعت أن تجمع أطرافًا متناثرة من المعرفة البشرية فى مركب واحد متناسق تصطبغ فيه العناصر المتفرقة بصبغته العقلية ، بحيث يعد

مذهبه « مرآة » تنعكس عليها كل جوانب الحياة العقلية فى عصره وفى العصور السابقة ، وتتلون ، فضلاً عن ذلك ، بلون مستمد من طبيعته الذهنيـة الخاصة .

على أن فلسفة ليبنتس لم تكن محاولة للتوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة فحسب ، بل لقد ذهبت إلى أبعد من ذلك ، فحاولت التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها ، وبين وجهة النظر الدينية . ذلك لأن ليبنتس كان على وعى تام بالخطر الذى يهدد الدين من جراء الكشوف العلمية الحديثة . وهكذا حرص فى فلسفته على أن يحد من تطرف الروح العلمية وطموحها ، ويحاول تحقيق نوع من « الانسجام » بين مجالى الدين والعلم ، مثلما حقق هـذا الانسجام بين مملكتى الله والطبيعة . و لم يكن اهتمامه بالتوفيق بين النظرتين الآلية والغائية إلى الكون ، سوى تعبير عن اتجاهه إلى تخفيف التعارض بين الدين والعلم . فهو من جهة يمضى حتى النهاية فى التفسير الآلى للطبيعة ، ويسهم بنصيب كبير فى وضع الصيغ العلمية لهذا التفسير ، ولكنه من جهة أخرى يحرص على إيضاح الأفكار التى يمكن بواسطتها فهم الطابع الغرضى الحى للكون . ومن المؤكد أن ليبنتس كان من أقدر الناس على القيام بهذه المهمة : إذ أنه قد استوعب بعمق الثقافة التقليدية المدرسية ، والفلسفات القديمة ، ولكنه فى الوقت ذاته لم يكن منعزلاً عن تيار العلم الحديث ، بل كان له فيه دور كبير .

ولقد كانت وسيلته إلى هذا التوفيق ذات طابع مزدوج : فهو من جهة يؤكد أن الطبيعة لا تخضع للقوانين الآلية وحدها ، لأنها ليست جوهرًا ممتدًا فحسب ، وإنما هى ذات طبيعة روحية فى أساسها . ولما كانت هذه هى الفكرة الرئيسية فى كتاب « مذهب الذرات الروحية » ، فإن بقية هذا البحث سيتكفل بشرح تفاصيلها . على أن ليبنتس لا يغفل الوجه الآخر للمشكلة ،

وهو التقريب بين تصور الألوهية ـــ أى التصور الدينى الرئيسى ـــ وبين العلم . فنظرته إلى الألوهية كانت علمية إلى حد بعيد ، وهو يسمى التفكير الإلهى « حسابًا » ، ويحمل بشدة على الفكرة القائلة إن القوانين العلمية تتوقف على المشيئة الإلهية ، وإن الله كان فى استطاعته تغيير هذه القوانين لو شاء . ويعبر ليبنتس عن فكرته هذه تعبيرًا واضحًا فى قوله : « ومع ذلك ينبغى ألا نتصور أبدًا ما قال به البعض ، من أن الحقائق الأزلية ، لما كانت تعتمد على الله ، فإنها اعتباطية متوقفة على إرادته على نحو ما يبدو أن ديكارت قد قال به . فهذا حكم لا يصح إلا على الحقائق العارضة التى تخضع لمبدء المنفعة أو اختيار الأفضل ، أما الحقائق الضرورية فلا تتوقف إلا على الذهن الإلهى ، وهى الموضوع الباطن لهذا الذهن »[١] .

الأفكار الرئيسية فى كتاب :

« مذهب الذرات الروحية » مع نصوص مختارة من الكتاب[٢] :

على الرغم من الطابع التوفيقى أو التلفيقى الذى لاحظناه من قبل فى فلسفة ليبنتس ، فإن هذه الفلسفة كانت تتسم منذ بدايتها بوحدة تدعو إلى الإعجاب . فمنذ كتابات ليبنتس الأولى ، نرى لديه بوادر واضحة لمعظم الأفكار التى تضمنها هذا الكتاب الذى نعرضه الآن ، والذى ألفه قبل وفاته بعامين فقط . ومن أهم هذه الأفكار التى ظلت تلازمه من البداية إلى النهاية ،

---

(١) Monadologie. p. 46.

(٢) لما كان كتاب « المونادولوجيا » قصيرًا ، فقد آثرنا ألا نخصص قسمًا مستقلا فى نهاية البحث للنصوص المقتطفة منه ، وأدمجنا هذه النصوص فى العرض الذى نقدمه للكتاب . وسوف نرمز فيما يلى بالحرف M ويلى ذلك رقم الفقرة ، وهذه الأرقام موحدة فى جميع الطبعات .

الاعتقاد بأن الوحدات الحقيقية التى يرتد إليها العالم ليست وحدات مادية ، وأن العالم الحى ، لا الطبيعة غير الحية ، هو الذى يمثل الفردية بأجلى معانيها . هذا الاتجاه يظهر منذ أول بحث فلسفي كتبه ليبنتس ، وهو البحث الخاص بمبدأ الفردية ، الذى كتبه عام ١٦٦٣ ، ثم يتردد فى معظم كتاباته التالية . ولقد اتجه ليبنتس فى البداية إلى استخدام لفظ « النفوس » للتعبير عن هذه الوحدات الأولية غير المادية ، التى يتألف منها كل ما فى العالم من أشياء مركبة ، وكان فى هذه التسمية متأثرًا ، بطبيعة الحال ، بتلك التجربة الاستبطانية التى نشعر فيها بأن الذات أو الأنا هى الجوهر الحقيقى لكياننا وأساس الفردية فيه . على أن القول بأن الطبيعة مؤلفة من نفوس ، يؤدى إلى تجاهل الفوارق الأساسية فى مراتب الكائنات التى يتميز بعضها بالنطق والتفكير ، ويفتقر بعضها الآخر إلى كل مبدأ معقول . ومن هنا التمس ليبنتس لفظًا آخر ، وجده فى كلمة « الموناد» . وهذه الكلمة اليونانية تعنى أصلاً الوحدة الحسابية ، ولكنها تحولت إلى معنى الوحدة المادية ، أو الجزء الذى لا يتجزأ . على أن ليبنتس يضيف إليها معنى جديدًا : فهى عنده وحدة حية ، أى أنها فردية الكائن الحى فى أدق وأبسط مظاهرها ، وهى موجودة وجودًا فعليًا ، وليست مجرد وحدة فكرية ، كالوحدة الحسابية . وهو يعرفها بأنها « جوهر بسيط ، تشتمل عليه المركبات ، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ .. وحيث لا تكون أجزاء ، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكنًا . وهذه الذرات الروحية هى الذرات الحقيقية ، وهى بالاختصار عناصر الأشياء »[1] .

وأهم ما يميز فكرة « الموناد » عند ليبنتس من فكرة الذرة كما عرفها الفلاسفة اليونانيون القدماء مثلاً ، هو أن الأولى فكرة دينامية فى أساسها . فالذرة الروحية عند ليبنتس هى قبل كل شىء وحدة للقوة أو للنشاط

---

(١) M. 1, 3.

والفاعلية . وبعبارة أخرى فإن ليبنتس يريد أن يقول إنه لا شيء حقيقي ، حتى في المادة نفسها ، إلا ما هو نشيط فعال ، وما هو في أساسه طاقة ديناميه .

ويربط « ماير » بين فكرة الذرة الروحية وبين شخصية ليبنتس على نحو طريف يستحق أن نشير إليه هنا بشيء من التفصيل . فصورة الجوهر الفرد قد تكونت على طريق تأكيد ليبنتس لذاته في مقابل العالم .

وعبقرية ليبنتس الشاملة كانت تضفي على العالم صورتها ، وهكذا تصور الذات على أنها داخلة في تركيب العالم ، أو تصور العالم على أن فيه شيئًا من طبيعة الذات . فماهية العالم لا تفهم من خلال الموضوعات الممتدة كما تقول الميكانيكا الديكارتية ، وإنما تفهم عن طريق تجربة ذاتية ، هي بذل الطاقة والإرادة .

هذه الفكرة تعد مظهرًا لشعور ليبنتس بالتقابل بين وجوده الذي يؤكد ذاته بوصفه وحدة عقلية أو جوهرًا فردًا ، في مقابل تغير الزمان وتقلباته . وهذا الوجود لا يشعر بذاته ، بوصفه شخصًا ، إلا نتيجة الجهد الفكري الذي يبذله من أجل إضفاء صورة على مادة التجربة الحسية . وهكذا فإن مذهب ليبنتس الديناميكي إنما هو « تعبير باطن ، واع بذاته ، عن وجوده الخاص ، إذ أن تحمسه الشديد للنشاط والفاعلية إنما يرجع إلى وجوده الخاص »[١]. وبقدر ما يكون للذرة الروحية من إدراكات واضحة ، تكون فاعليتها ، على حين أن الاختلاط في إدراكاتها يعني سلبيتها ، وهكذا تتحدد مراتب القيم في هذا المذهب تبعًا لدرجة النشاط الروحي أو العقلي ، أو وضوح المعرفة الذاتية[٢]. ولكي يدلل « ماير » على ارتباط فكرة القوة هذه بصفات ليبنتس الذاتية

---

(١) R. W. Meyer: Leibnitz and the 17 th Century Revolution (English Trans). Cambridge 1952, p. 118 - 119.

(٢) Ibid, P. 123.

ومسلكه الخاص فى الحياة ، يربط على نحو طريف بين النص الذى يؤكد فيه ليبنتس فكرة القوة ، فى كتاب « المونادولوجيا »،وبين نص آخر فى رسالة سياسية ، هى رسالة « الأمن العام » التى كتبها فى وقت مبكر من حياته ، وفيها يقول : « إن الذهن البشرى لا يمكنه أن يسكن ، فالسكون ، أى انعدام الحركة نحو المزيد من الإدراك ، إنما هو عذاب للذهن . ومن يعرف كل شىء يفقد لذة الكشف ، كما أن من يملك كل شىء يفقد لذة الكسب .. ومن هنا فقد أحس الإسكندر الأكبر بالقلق من أن يغزو أبوه العالم كله ، فلا يترك له شيئًا يغزوه »[١] وفى رأينا إن محاولة ماير هذه ، وإن تكن تنطوى أحيانًا على قدر من الإسراف ، فإن فيها عناصر معقولة إلى حد بعيد : فأغلب الظن أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن نرى ذلك المفكر الذى قضى حياته فى صحبة الملوك والأمراء ، وشعر بسطوة القوة وتأثيرها وأهميتها ، وخضع هو ذاته لتأثيرها ، وجاهر باحترامه لها — نقول إنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل ذلك المفكر من فكرة القوة أساسًا لتفسيره للعالم ، ومعيارًا للتفرقة بين مراتب الكائنات .

وإذًا فجوهر الأشياء جميعًا ، فى رأى ليبنتس ، هو القوة . والقوة عنده تصور أسبق من تصور الحركة نفسه ، إذ أن الحركة ، رغم ما لها من أهمية فى تفسير الظواهر ، ينبغى أن ترد آخر الأمر إلى نوع من القوة أو النزوع . ومن المؤكد أن ليبنتس قد أدخل تغييرًا أساسيًا على مفهوم الجوهر حين عرّفه على هذا النحو : إذ أن الجوهر فى الفلسفات التقليدية كان هو العنصر أو الأساس الذى يظل ثابتًا من وراء تغييرات الظواهر ، على حين أنه يغدو ، فى معناه الجديد عند ليبنتس ، متغيرًا فعالاً ، خاليًا تمامًا من أى عنصر سكونى .

ولم يكن تقريب ليبنتس بين هذه الوحدات الجوهرية الفردية وبين النفوس البشرية مجرد تشبيه فحسب ، بل إنه يعنى بالفعل أن ذلك النوع الخاص من

---

(١) Ibid, p. 118.

الوجود ، الذى نستشعره فى أنفسنا ، منتشر فى الكون بأكمله ولكن بدرجات متفاوتة . ذلك لأن الطبيعة لا تعرف انفصالاً ولا طفرات مفاجئة ، بل إن « قانون الاتصال » يسرى على كل أجزائها . ومن هنا قال ليبنتس بنوع من الحيوية أو الوجود الحى فى الطبيعة بأسرها ، وأكد أن الحياة النفسية منتشرة فى جميع نظم الطبيعة ، وإن كانت تتخذ صورًا غامضة فى الكائنات الدنيا ، ولا ترقى إلى مرتبة الوعى الكامل إلا فى الدرجات العليا فى الحياة . وهكذا يميز بين ذرات روحية تكتفى بالإدراك وحده perception ، وأخرى يتوافر لديها الإدراك الذاتى أو الوعى apperception الأولى يسميها بالذرات الروحية المحض ، أو الكمالات entétéchies ، والثانية هى النفوس البشرية ، التى تتميز عن الأولى بازدياد تميز إدراكها ، وبوجود ملكة الذاكرة والوعى لديها ، وبمزيد من الإرهاف فى حواسها .

وربما رأى البعض — عن حق — أن فكرة بعث الحياة فى الطبيعة ، أو تصور كل ذرة فى الكون على مثال النفس البشرية ، تفتح الباب أمام التفسير الأسطورى للأشياء ، إذ أن الأساطير ما هى إلا محاولة لبعث الحياة فى الكون بأكمله ، ولتشبيه طبائع الأشياء كلها بطبيعتنا الخاصة ، غير أن من المؤكد ، رغم ذلك ، أن ليبنتس قد أضفى على رأيه هذا طابعًا علميًا مستمدًا من قانون الاتصال الذى أشرنا إليه من قبل . فالطبيعة فى رأيه تسير على نحو مطرد — وهذا مبدأ أساسى لا غنى عنه للروح العلمية الصحيحة . ومن الخطأ أن تتصور أن ذلك الجزء من المادة ، الذى تتألف منه الأجسام البشرية ، هو وحده الذى يرتبط بمبدأ نفسى أو روحى ، وهو وحده ملكة الإحساس والإرادة . فمعقولية الطبيعة واتساقها مع نفسها ، تتنافى فى هذا التصور ، وعلى ذلك فإن الروح العلمية الصحيحة — فى رأى ليبنتس — هى التى تحتم القول بانتشار نوع من الحياة النفسية فى الطبيعة بأسرها .

ومن المؤكد أن تطور علم الأحياء فى عصر ليبنتس كان من أهم الأسباب التى دفعته إلى الأخذ بفكرة انتشار الحياة فى الكون بأسره : فقد أتاح المجهر لبعض العلماء ، وعلى رأسهم ليفنهوك Leeuwenhoek ، أن يكتشفوا كائنات عضوية دقيقة لا تراها العين المجردة فى الأجسام المادية التى تبدو جامدة لا حياة فيها . ووجد ليبنتس فى ذلك تأكيدًا تجريبيًا لرأيه القائل إن المادة التى تبدو غير حية تنطوى على عالم كامل من الكائنات العضوية الدقيقة المشابهة فى طبيعتها لنا . وهكذا تصور الكون كله على أنه جسم عضوى لا متناه يتضمن فى ذاته أجسامًا عضوية صغيرة ، وهذه بدورها تنقسم إلى أجسام عضوية لا متناهية فى الصغر . « ... فكل جزء من المادة ليس فقط قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية ، كما أدرك القدماء ، وإنما هو يقبل الانقسام بالفعل إلى فروع لا نهاية لها ، وكل جزء منه يقبل القسمة إلى أجزاء لكل منها حركته الخاصة ...

« ومن هذا يتضح أن هناك عالمًا للمخلوقات ، وللأحياء ، وللحيوانات ، وللكمالات ، والنفوس ، فى أصغر أجزاء المادة .

« ونستطيع أن نتصور كل جزء من المادة على أنه بستان ملىء بالنباتات ، أو حوض ملىء بالأسماك . غير أن كل فرع من النبات ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من هذه السوائل ، هو بدوره بستان أو حوض هكذا . وحتى التراب والهواء الواقعان بين النباتات ، أو الماء الذى تسبح فيه الأسماك ، يحتوى بدوره على مخلوقات دقيقة لا ترى »(١) .

فإذا كانت الحياة النفسية ، والقوة والنزوع ، منتشرة فى الطبيعة بأكملها ، فإن ذلك يعنى أن كل ذرة تمثل الكون بأكمله ، وتشعر بكل ما يحدث فيه . وكما اتضح فى كشوف علم الأحياء أن بذرة النبات تنطوى فى ذاتها على صورة الكائن بأكمله ، وأن فى البذرة نوعًا من التشكل الأصلى préformation ،

---

(١) M, pp. 65 - 68.

فإن معنى ذلك أن كل ذرة روحية تنطوى فى ذاتها على مبدأ جميع تطوراتها المقبلة .

هذه الفكرة الرئيسية فى فلسفة ليبنتس كان لها — كما رأينا — أصل تجريبى مستمد من تطور العلوم فى عصره . غير أن فى وسعنا أن نرجعها إلى أصول أخرى إلى جانب الأصل التجريبى . فقد استمدها ليبنتس من مبدأ منطقى عام ، هو المبدأ القائل إن كل محمول متضمن فى الموضوع omne praedicatum inest subjecto ، بحيث لا تكون فكرته الميتافيزيقية إلا تطبيقًا أنتولوجيًا لهذا المبدأ المنطقى . وفضلاً عن ذلك فربما استطاع المرء أن يردها إلى أصل مستمد من نمط الحياة التى عاشها ليبنتس ذاته . ففى حياته الحافلة بالنشاط السياسى والعملى ، كان كلما فرغ لنفسه ، وخلا لأفكاره ، استخرج من ذاته كشفًا جديدًا أو فكرة رائعة . فالذات إذن تنطوى فى داخلها على كل شىء ، وتطوراتها كلها موجودة فيها ضمنًا ، وتستخلص منها بالاستنباط : وهى رغم عزلتها تعكس العالم كله وتمثله ، مثلما كان ذهنه يعكس معارف عصره كلها ويمثلها . ولقد كانت لهذه الفكرة الرئيسية ، أعنى فكرة تمثيل الذرة الروحية الواحدة للكون بأسره ، بحيث تكون « مرآة » ينعكس عليها الكون فى صورة مصغرة ، وانطواء كل ذرة روحية على عناصر تطورها المقبل كلها — كانت لهذه الفكرة نتائج فلسفية متعددة ، سنورد فيما يلى أهمها :

أولى هذه النتائج ، هى القضاء على الحد الفاصل بين الكون والفساد ، والميلاد والممات بحيث لا تكون هذه الأضداد إلا حالات طارئة تتعاقب على الذرات الروحية فحسب . ويؤكد ليبنتس أنه لا يعترف بوجود نفس خاصة تظل مرتبطة بكتلة معينة من المادة وتقتصر على رعاية شأنها . « ذلك لأن الأجسام كلها فى صيرورة دائمة كالأنهار ، وهناك أجزاء تدخل فيها وتخرج منها بلا انقطاع .. ويترتب على ذلك أنه لا يوجد كون تام ، ولا فساد أو موت

كامل بالمعنى الدقيق ، يكون قوامه مفارقة النفس . وليس ما نسميه بالكون إلا نماء وزيادة ، مثلما أن ما نسميه بالموت إنما هو ضمور ونقصان » .

ومن النتائج المترتبة على القول بأن الذرة الروحية مرآة ينعكس عليها الكون كله ، الاعتقاد بإمكان تحصيل معرفة كاملة عن طريق مجموعة من الأفكار البسيطة مرتبة ترتيبًا صحيحًا . فالأفكار البسيطة تؤدى على المستوى المعرفى ، نفس الدور الذى تؤديه الذرات الروحية على المستوى الأنتولوجى . وهى بدورها تعكس عالم المعرفة بأسره ، وتكشفه لمن يستطيع أن يستنبطه منها . ولقد كان هذا الاعتقاد ملازمًا لتفكير ليبنتس منذ شبابه المبكر ، وظل على الدوام مؤمنًا بإمكان وجود « أبجدية للفكر البشرى » وبإمكان التوصل إلى ذلك « العلم الإلهى » القائم على التحليل والرمزية والتركيب الجامع . وكان ذلك فى رأيه أهم الأهداف وأجدرها بجهد الإنسان وسعيه . فإذا أمكن الاهتداء إلى قائمة كاملة بالأفكار البسيطة ، وبالعناصر الأولية التى لا تقبل الانقسام فى كل فكر بشرى ، فمن الممكن عندئذ أن نرمز لكل منها بعلامة ، ويصبح استنباط كل الحقائق التى لم تكتشف بعد مسألة حساب وجمع فحسب . وعلى هذا النحو ينشأ « علم كلى » scientia universalis يتيح للإنسان فهم أدق أسرار الكون بطريقة حسابية رياضية دقيقة . ولقد كانت الخطوة الهامة التى اتخذها ليبنتس فى سبيل بلوغ هذا الهدف ، هى وضعه للدعائم الأولى للمنطق الرياضى ، الذى قصد منه أن يكون أداة تدوين هذه المعرفة البشرية الشاملة . وفى هذا المجال كان ليبنتس رائدًا لحركة لم تستأنف سيرها إلا بعد وفاته بما يقرب من مائة وخمسين عامًا . ورغم أن المنطق الرياضى الحديث لا يضع لنفسه ـــ فى الوقت الراهن على الأقل ـــ مثل هذا الهدف الطموح الذى قصد إليه ليبنتس ، فإنه يدين لهذا الأخير قطعًا بفضل التمهيد لظهوره والقيام بالأبحاث الأولى التى أدى تطورها إلى نضوج هذا العلم .

أما **النتيجة الثالثة** لرأى لبينتس هذا فهى فكرة الانسجام . وقد ظهرت هذه الفكرة عند ليبنتس نتيجة لوجود صفتين متعارضتين — فى الظاهر — للذرات الروحية عنده . فكل ذرة هى ، حسب تعريفها ، فردية تمامًا ، منطوية على نفسها ، ليست لها « أبواب ولا نوافذ » تطل منها على العالم الخارجى . غير أنها ، من جهة أخرى ، تعكس العالم كله من وجهة نظرها الخاصة فكيف إذن يتسنى تحقيق الاتفاق بين وجهات نظر الذرات الروحية كلها ؟ لا بد لذلك من وجود نوع من « الانسجام المقدر **harmonie préétablie** » بين الكائنات كلها فى الكون . ومصدر هذا الانسجام هو الإرادة الإلهية ، التى شاءت أن تتفق إدراكات النفس الواحدة مع إدراكات كل نفس أخرى ، مع أن كلا من هذه النفوس مقفلة تمامًا على ذاتها ، ولا سبيل إلى إطلاعها على ما يحدث فى الأخريات . وهكذا يرى ليبنتس أن الأصل الإلهى المشترك لكل النفوس هو الذى يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين إدراكاتها ، بحيث يكون قد قدر لها منذ البداية أن تكون صورة متوافقة متسقة لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه .

وتؤدى فكرة الانسجام هذه إلى حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يلائم اتجاه ليبنتس الفكرى الخاص . ولعل أفضل وسيلة لعرض طريقة ليبنتس الخاصة فى اتخاذ فكرة الانسجام سبيلاً إلى فهم العلاقة بين النفس والجسم ، هى أن نقدم مقتطفات من نصوصه التى يظهر فيها رأيه فى هذه المشكلة بوضوح كامل .

يشرح ليبنتس فى رسالة له أصبحت تعرف ، ضمن مجموع مؤلفاته ، باسم « الإيضاح الثانى **deuxième éclaircissement** » ، رأيه فى هذا الموضوع من خلال تشبيه طريف فيقول : « لنفرض أن هناك ساعتين متفقتين تمامًا كل مع الأخرى فى الدلالة على الوقت . مثل هذا الاتفاق يمكن أن يحدث على واحد

من أنحاء ثلاثة : **أولها** أن يكون هناك تأثير متبادل على الواحدة فى الأخرى ، **والثانى** أن تكون الاثنتان معًا خاضعتين لعناية مستمرة من مشرف يدأب على ضبطهما ، **والثالث** أن تظل كل منهما بذاتها دقيقة تمامًا فى ضبط الوقت .. والطريقة الثالثة تقتضى صنع الساعتين منذ البداية بمهارة وفن يضمنان لنا اتفاقهما فى المستقبل ، وتلك هى الطريقة التى أطلق عليها اسم الاتفاق المقدر . فإذا وضعنا النفس والجسم محل الساعتين ، لوجدنا أن اتفاقهما أو انسجامهما يمكن أن يحدث على واحدة من طرائق ثلاث : الأولى هى طريقة **التأثير** ، وهى طريقة الفلسفة الشائعة . ولكن لما لم يكن ثمة وسيلة لتصور الطريقة التى يمكن بها أن تنتقل الدقائق المادية أو الصفات اللامادية أو الأنواع الحسية من أحد هذين الجوهرين إلى الآخر ، فمن الواجب التخلى عن هذا الفرض . أما طريقة **الاستعانة بمشرف** فهى مذهب العلل الفرصية causes occasionnelles ، ولكنى أرى أن ذلك يعنى اقحام الألوهية فى حادث طبيعى مألوف ينبغى وفقاً للمبادىء العقلية ، ألا يتدخل فيه شىء مضاد للمجرى العام للحوادث الطبيعية ، فلا يتبقى إذن سوى فرضى ، أعنى طريقة **الانسجام المقدر** ، التى نقول فيها إن القدرة الإلهية الأزلية قد صاغت الجوهرين منذ البداية ونظمتهما بدقة تبلغ من الكمال حدًا يجعل كلا منهما ، فى سيره وفقًا لقانونه الخاص الذى اكتسبه مع وجوده ، يتفق تمامًا مع الآخر وكأن هناك تأثيرًا متبادلاً ، أو كأن الله يتدخل بيده دائمًا ليحدث هذا الاتفاق العام » . ويزيد ليبنتس فكرته وضوحًا حين يقول فى « المونادولوجيا » .

« ولقد أتاحت لى هذه المبادىء أن أهتدى إلى تفسير طبيعى للاتحاد أو الاتفاق بين النفس والجسم العضوى . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة ، والجسم كذلك يتبع قوانينه الخاصة ، وهما يلتقيان بفضل الانسجام المقدر بين

جميع الجواهر ، ما دامت الجواهر كلها تمثل كونًا واحدًا . فالنفوس تسلك ، وفقًا لقوانين العلل الغائية ، عن طريق النزوع أو الرغبة appétition والغايات والوسائل . أما الأجسام فتسلك وفقًا لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات . والعالمان : عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية ، منسجمان فيما بينهما »(١) .

وهكذا ينتقد ليبنتس نظرية ديكارت ، التى تقول بتأثير الجسم والنفس كل منهما فى الآخر ، على أساس استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادى والآخر لا مادى ، وينتقد نظرية مالبرانش التى تجعل تأثير النفس فى الجسم مجرد « فرص » أو « مناسبات » لتدخل القوة الإلهية . ومن المؤكد أن ليبنتس ، رغم أنه قد اعتاد التخلص من كل مشكلة تعترضه بالالتجاء إلى فكرة العناية الإلهية ، كان فى هذه الحالة يخفف من غلواء النزعة الدينية المتطرفة عند مالبرانش ، الذى جعل التدخل الإلهى مستمراً فى كل لحظة يحدث فيها تأثير من النفس فى الجسم أو العكس . وليس معنى ذلك أن ليبنتس قد أنكر تدخل المبدأ الإلهى ، ولكنه جعل هذا التدخل يقتصر على فعل الخلق الأصلى ، الذى أدى إلى وجود الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة ، ولما كان هذا الفعل كاملاً منذ البداية ، فإن كل شىء يسير بعد ذلك فى طريقه السليم ، ويتحقق الانسجام التام بين الجسم والنفس ، على الرغم من أن كلا منهما يسلك وفقًا لطبيعته الخاصة ، ولا يخضع إلا للقوانين التى تقتضيها هذه الطبيعة .

على أن الانسجام بين الجسم والنفس ، داخل الكائن البشرى ، إنما هو تعبير جزئى عن ذلك الانسجام الأكبر الذى يسود الكون بأسره . فقد كان من الطبيعى أن يؤمن ليبنتس بأن العالم منظم ومعقول ، وبأنه لا وجود لشىء ممتنع أو شاذ أو خلو من المعنى . وهكذا يستطيع العقل الخالص أن يدرك كل

---

(١) M, pp. 78,79.

ما فى الكون تبعاً لما فيه من ضرورة ، ولما له من دلالة ، ويختفى الشر من العالم ، ويصبح كل شىء منظماً ، واضحاً ، معقولاً ، ويخلو العالم من كل خطأ وكل نقيصة . وهذه الفكرة واضحة كل الوضوح من العبارة الأخيرة فى النص الذى اقتبسناه منذ أسطر قليلة ، والتى أكد فيها وجود انسجام بين عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية . وبعبارة أخرى ، فحين يسير كل شىء تبعًا لقانونه الطبيعى الخاص ، يكون فى الوقت ذاته قد حقق الغاية الإلهية المقصودة منه . وتفسير الأشياء علمياً يتفق وينسجم مع تفسيرها فى ضوء الحكمة الإلهية . « فلا شىء فى الكون يضيع بددًا . ولا شىء عقيم أو ميت ، ولا اضطراب ولا خلط إلا فى الظاهر فحسب »(١) .

فى هذا العالم الذى يسوده الانسجام ، والذى هو — فى رأى ليبنتس — أفضل عالم ممكن ، لأن الكمال الإلهى يحتم ألا يتحقق بالفعل إلا أكمل ما يمكن أن يتحقق — فى هذا العالم المنظم ، الذى يتكشف كل شىء فيه للعقل وللمنطق ، تقف النفوس فى مراتب يعلو بعضها على بعض ، وتحتل المرتبة العليا فيها تلك الأرواح العاقلة التى هى صورة للألوهية ، والتى ترتبط بالله فى علاقة أشبه بعلاقة المخترع بآلته ، بل الحاكم برعاياه ، والأب بأبنائه (٢) . هذه الأرواح العاقلة يكون مجموعها ما أطلق عليه ليبنتس اسم « مدينة الله » ، أى « أكمل دولة يحكمها أكمل الملوك » .

ويختتم ليبنتس كتاب « المونادولوجيا » بفقرات شعرية الأسلوب ، تتضمن إطراء « لمدينة الله » هذه وتمجيدًا لما يسودها من خير ونظام . وفى هذا النص يقول :

« هذه المدينة الإلهية ، وهذه المملكة الشاملة بحق ، هى عالم أخلاق فى

---

(١) M, P. 69.

(٢) M, p. 84.

العالم الطبيعى ، وهى أرفع أعمال الله وأكثرها ألوهية ، وفيها يكون المجد الإلهى بحق ، إذ أن هذا المجد ما كان ليوجد لو لم تكن الأرواح تدرك عظمته وخيريته وتعجب بها . وفى هذه المدينة الإلهية تتبدى خيرية الله حقًا ، على حين أن حكمة الله وقدرته تتبدى فى كل شىء .

« وكما أثبتنا من قبل وجود انسجام كامل بين مملكتين طبيعيتين ، إحداهما مملكة العلل الفاعلة والأخرى مملكة العلل الغائية ، فينبغى أن نلاحظ هنا انسجاماً آخر بين المملكة المادية ، مملكة الطبيعة ، وبين المملكة الأخلاقية ، مملكة اللطف الإلهى graĉe أى بين الله منظورًا إليه على أنه مهندس آلة الكون ، والله منظورًا إليه على أنه ملك مدينة الأرواح الإلهية .

هذا الانسجام يجعل الأشياء تؤدى إلى اللطف الإلهى بنفس مسالكها الطبيعية ، بحيث ينبغى مثلاً أن يدمر العالم ويقوم بالطرق الطبيعية فى اللحظات التى تقتضيها حكم الأرواح ، من أجل عقاب بعضها ومثوبة البعض الآخر .

ويمكن القول أيضًا إن الله بوصفه صانعًا architecte يُرضى فى كل شىء الله بوصفه مشرعًا ، وأن الخطايا ، بالتالى ، ينبغى أن تنطوى فى ذاتها على عقوبتها وفقًا لقانون الطبيعة ، وبفضل التركيب الآلى للأشياء ، وأن الأفعال الصالحة ، بالمثل ، تجتذب بطرق آلية بالنسبة إلى الأجسام ، وإن لم يكن من الممكن أن يحدث ذلك دائمًا على الفور .

« وأخيرًا ، ففى هذا الحكم الكامل لا يمكن أن يكون هناك فعل صالح دون ثواب ، ولا حكم فاسد دون عقاب ، ولا بد أن ينتهى كل شىء إلى تحقيق صالح الأخيار ... وهذا ما يجعل الأشخاص الحكماء والفضلاء يحرصون على فعل كل ما يبدو متفقًا مع الإرادة الإلهية المتوقعة أو المستبقة ، ويرضون مع ذلك بما يصدر عن الله بالفعل عن طريق إرادته الغامضة ، التى هى متسقة

وحاسمة . ذلك لأنهم يدركون أنه لو كان فى وسعنا فهم نظام الكون فهمًا كافيًا ، لوجدناه يفوق ما يتمناه أحكم الناس ، ولاتضح لنا أن من المستحيل جعله أفضل مما هو ، ليس فقط بالنسبة إلى الكون فى مجموعة ، بل أيضًا بالنسبة إلينا على التخصيص ، وذلك إذا ما تعلقنا كما ينبغى بخالق الكل ، لا بوصفه صانع وجودنا وعلته الفاعلة فحسب ، بل أيضًا بوصفه سيدنا ، والعلة الغائية التى ينبغى أن تكون هى الهدف الكامل لإرادتنا ، والتى تكون فيها وحدها سعادتنا »(١) .

فى هذه العبارات الصوفية التى يختتم بها كتاب « المونادولوجيا » ، يعبر ليبنتس بدقة عن نظرته العامة إلى الكون ، وهى النظرة التى حاول فيها — كما قلنا فى حديثنا عن الاتجاه العام لفلسفته — أن يوفق بين العلم والدين على قدر استطاعته . ولقد اتهم ليبنتس بأنه يلجأ إلى فكرة العناية الإلهية ليتخلص بها من كل صعوبة فلسفية تواجهه . ولو تأملنا النص السابق جيدًا ، لوجدنا لهذا الاتهام ما يبرره ، إذ يصل به الأمر إلى حد الدعوة فلسفيًا إلى قبول كل ما يحدث فى الكون ، حتى ما لا يكون فى ذاته مفهومًا أو معقولاً ، على أنه مظهر لحكمة إلهية غامضة لا نستطيع أن نحيط بجميع أطرافها، ولا يمكننا أن ندرك مقاصدها الحقيقية بعقولنا القاصرة . ولقد كان من الطبيعى أن يلجأ هذا المفكر الذى قضى حياته وسط الملوك والأمراء والحكام ، إلى تشبيه الكون بمملكة إلهية ، وتشبيه الله بالحاكم أو « أكمل الملوك » . وشتان ما بين طريقة التفكير هذه وطريقة تفكير اسبينوزا (معاصره الأكبر سنًا) الذى طالما نبه إلى خطأ تصور الناس لآلهتهم من خلال تصورهم لحكامهم .

ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن ننكر لليبنتس فضلاً كبيرًا ، هو أن تأكيده لفكرة الغائية والحكمة الكونية لم يتم على حساب القوانين الطبيعية . فهو لم

---

(١) M, pp. 86 - 90.

يكن — مثل مالبرانش — على استعداد للتضحية بانتظام الطبيعة واطراد قوانينها فى سبيل تأكيد القدرة الإلهية ، وإنما حرص على تأكيد الاتفاق أو الانسجام بين انتظام الطبيعة وغائيتها ، أو — حسب تعبيره فى النص السابق — بين الله بوصفه صانعًا والله بوصفه مشرعًا . وربما كان ذلك أقصى ما يستطيع أن يفعله شخص مثل ليبنتس ، كان ذا عقلية علمية نفاذة من جهة ، ولكنه كان من جهة أخرى صفيًا ومستشارًا لحكام رجعيين . وسواء آمن المرء أم لم يؤمن بالفرض الذى يقول به رَسل ، من أن ليبنتس كان ذا فلسفتين ، إحداهما لاهوتية هى تلك التى أذاعها فى كتاب « الحكمة الإلهية » ، والأخرى علمية هى تلك التى تضمنتها أبحاثه وكتاباته المختلفة ، فمن المؤكد ، على أية حال ، أن ليبنتس قد صان حقوق العلم ، فى نفس الوقت الذى حاول فيه — عن طريق فكرة الانسجام — أن يجعل للاهوت دورًا فى تفسيره للعالم .

العالم إرادة وتمثلاً لشوبنهور

حياة شوبنهور :

إذا كان تفسير آراء كثير من الفلاسفة من خلال وقائع حياتهم يخفق فى أحيان غير قليلة ، فإنه ينجح قطعًا فى حالة شوبنهور ، لأن وقائع حياته تكشف نقاطًا كثيرة فى مذهبه الفكرى ، أو على الأقل ترتبط بهذه النقاط ارتباطًا واضحًا. وهو فى ذلك على النقيض من أستاذه «إيمانويل كانت» ، الذى لم يكن النمط الرتيب الجاف الذى سارت عليه حياته يكشف عن أى شىء من آرائه ، ولا يمكن أن يرتبط بأية طريقة خاصة فى التفكير . وستتضح هذه الحقيقة عن شوبنهور بجلاء خلال العرض الذى سنقدمه لحياته .

ولد أرتور شوبنهور Arthur Schopenhauer فى مدينة دانستسج فى ٢٢ فبراير عام ١٧٨٨ . وكان أبوه تاجرًا ثريًا ، يهتم بعض الاهتمام بالمسائل الثقافية ، غير أنه كان يتميز بنوع من الاستقلال فى الآراء وجفاف الطبع . أما أمه فكانت امرأة ذات مواهب عقلية رفيعة ، اشتهرت يومًا ما بوصفها كاتبة قصصية ، وكان لها فيما بعد منتدى أدبى (صالون) فى فيمار . ولقد أبدى « أرتور » فى طفولته مقدرة عقلية ممتازة ، وعكف بعد ذلك على دراسة العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ، ثم انتقل إلى دراسة الفلسفة فى وقت متأخر نسبيًا فى جامعتى جوتنجن وبرلين . وفى عام ١٨١٣ ألف أول كتبه ، وهو « الأصل الرباعى لمبدأ السبب الكافى » ، وهى رسالة حاز بها درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة يينا ، وعرض فيها نظرية فى المعرفة مبنية على رأى « كانت » فى مثالية الزمان والمكان والمقولات .

وفى خلال إقامته فى درسدن ، فى المدة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٨ ،

أنتجت عبقريته الخلاقة كتابًا فلسفيًا ضمنه خلاصة تفكيره ، وكانت سنه عندما انتهى منه ثلاثين عامًا ، فكان مما يدعو إلى الدهشة حقًا أن يكتمل تفكيره ويبلغ كل هذا القدر من النضج وهو فى هذه السن المبكرة . هذا الكتاب ، الذى عبر عن مذهب شوبنهور أكمل تعبير ، هو « العالم إرادة وتمثلا » وعنوانه فى الألمانية Die Welt als Wille und Vorstellung. وإنه لمن الأمور التى تسترعى النظر أن شوبنهور قد عاش واحدًا وأربعين عامًا بعد نشر هذا الكتاب، لم يجد خلالها ما يدعوه إلى الرجوع عن أفكاره الرئيسية التى تضمنها كتابه هذا . ومن المعروف أنه كان منذ حداثته يحتفظ بكراسة مذكرات يدون فيها ما يخطر له من الأفكار ، وهكذا كان الكتاب تعبيرًا موضوعيًا عن نظرته العامة إلى الحياة ، تلك النظرة التى لم يتخل عنها إلى النهاية .

وفى سنة ١٨١٩ تولى شوبنهور منصبًا للتدريس بجامعة برلين ، فبلغت به الجرأة أن حدد لمحاضراته نفس مواعيد محاضرات هيجل ، ولكنه بطبيعة الحال لم يستطع أن يجتذب المستمعين من فيلسوف ألمانيا الأكبر . وفى سنة ١٨٢١ اعتزل التدريس ، ثم اعتكف فى « فرانكفورت آم مين » ، حيث عاش حياة منعزلة ، موحشة ، بلا أصدقاء سوى كلب أطلق عليه اسم « آتما » (وهى « النفس الكلية » عند الهنود) . وكان سبب اعتكافه هذا واضحًا . فقد أخفق تمامًا فى التدريس ، كما أن كتابه الرئيسى لم يلق أى نجاح ، فى الوقت الذى كان يرى فيه هيجل وشلنج وفشته ، الذين كانوا فى رأيه أقرب إلى الدجل منهم إلى الفلسفة الصحيحة ، يُرفعون إلى مصاف العباقرة ، ويلقون أعظم النجاح فى جميع الأوساط . وظل شوبنهور يعيش هذه الحياة الموحشة المعتمة ، مع تأليف كتب أخرى أقل أهمية ، حتى مات عام ١٨٦٠ ، ولكن الشهرة كانت قد بدأت تهبط عليه فى العقد الأخير من حياته ، وخاصة عندما ألف « يوليوس فراونشتت Julius Frauenstadt » كتابه « رسائل عن فلسفة شوبنهور

« Briefe uber die Schopenhauersche Philosophie » ، ولكن كان واضحًا أن الشهرة قد أتت بعد فوات الأوان ، إذ لم تفلح فى إضفاء أى قدر من البهجة على حياته الكئيبة .

مؤلفات شوبنهور :

بدأ شوبنهور حياته التأليفية ، كما قلنا ، بكتابه « الأصل الرباعى لمبدأ السبب الكـــافى » Uber die vierfache Wurzel des satzes vom zureichendem « Grunde » وهذا الكتاب يكوّن مدخلاً ضروريًا إلى فهم كتابه الرئيسى الذى نحن بصدده ، وإن يكن قد تأثر فيه بكانت أكثر مما ينبغى . وبعد عامين (أى فى ١٨١٥) ألف كتابًا فى نظرية الألوان ، بعنوان « فى الأبصار والألوان » Uber das Sehen und die Farben ، ثم كتابه الرئيسى « العالم إرادة وتمثلا » فى سنة ١٨١٩ . وفى فترة عزلته الأخيرة ألف عن « الإرادة فى الطبيعة » Uber das Willen in der Natur عـــام ١٨٣٦ ، وكـــتـــاب « المشكلتـــان الأساسيتان فى الأخلاق » Die beide Grundprobleme der Ethik « فى عام ١٨٤١ ، وكـــذلك كتـــاب « تكمـــلات وإضافـــات Parerga und Paralipomena » عام ١٨٥١ .

على أن شوبنهور لم يكن قد اكتفى بالجزء الذى تحدثنا عنه من كتابه الرئيسى « العالم إرادة وتمثلا » . ففى عام ١٨٤٤ ، أى بعد خمسة وعشرين عاما من ظهور الطبعة الأولى ، أخرجه فى طبعة ثانية تتألف من مجلدين كان المجلد الأول منهما مماثلاً للطبعة الأولى ، أما المجلد الثانى فكان يتألف من خمسين فصلاً تتضمن مناقشات تدور حول الأفكار الرئيسية التى تضمنها المجلد الأول . ولقد كان لهذا المجلد الثانى طابع موسوعى جامع ، يشهد بمدى نضوج تفكير شوبنهور وتعمقه ، بحيث أصبح المجلدان معًا يكونان عملاً من

أعظم الأعمال الفلسفية على الإطلاق .

الأفكار الرئيسية فى كتاب « العالم إرادةً وتمثلا » :

قلنا إن الإلمام بكتاب « الأصل الرباعى لمبدأ السبب الكافى » ضرورى من أجل فهم كتاب شوبنهور الرئيسى الذى هو موضوعنا الآن ، إذ أن شوبنهور كثيرًا ما يشير إليه فى كتابه الكبير ، ولا سيما فى المجلد الأول ، حيث ذكر صراحة أن هذا المجلد لا يُفهم إلا إذا اتُّخذ الكتاب الآخر مقدمة له . ففى كتاب « الأصل الرباعى » هذا يناقش شوبنهور نظرية المعرفة ، ولا سيما مشكلتها الرئيسية ، مشكلة الإدراك الحسى . وهو يرى أننا عندما ندرك شيئًا بحواسنا ، لا تنقل إلينا الحواس سوى مواد بسيطة ، لا تكفى لكى نعرف شيئًا بالمعنى الصحيح ، وإنما تقوم ملكة الإدراك لدينا ، وهى ملكة ذهنية ، بتكملة ما يرد إلينا من الحواس . وتكملتها هذه أساسية ، حتى إننا نستطيع أن نقول إن إدراكنا « عقلى » لا « حسى » ، وأن ذهننا هو الذى يكوّن صورة العالم الخارجى بما فيها من تنوع وثراء . ففيم تنحصر فاعلية هذا الذهن ؟ وما هى العناصر التى يأتى بها من ذاته لكى يصبغ العالم بصورته الخاصة ؟ لقد سبق أن قال الفيلسوف الألمانى « كانت » إن هذه العناصر هى « المقولات » الاثنتا عشرة ، التى لا يعنينا هنا أن نعددها كلها . ولكن شوبنهور يختبر رأى « كانت » هذا بدقة ، فيستبعد إحدى عشرة مقولة من هذه ، ليستبقى واحدة فقط ، يرى أنها هى الأساسية : تلك هى مقولة العلية . وهو يضيف إليها صورتى المكان والزمان ، وهما بدورهما ذاتيتان لا وجود لهما خارج الذهن ، أى أنهما ، كالعلية ، وظيفتان باطنتان لذهننا ، تصاغ فيهما كل تجربة ممكنة يدركها الإنسان . فكل ما حولنا ، وما يخطر ببالنا ، وما يتراءى لنا بطريق مباشر أو غير مباشر ، هو إما علة أو معلول ، وهو يحتل مكانًا ويمر فى زمان . وعن طريق هذه الصور الثلاث ينظم ذهننا العالم الخارجى والعلاقات بين

الأشياء فيه . وهذه المعانى الثلاثة ليست مستمدة من التجربة ، بل إن التجربة لا تكون ممكنة إلا إذا صيغت فيها . فتلك الصور الثلاثة إذن « أولية Apriori » .

ويلخص شوبنهور تلك الصفة التى تكون الأشياء بموجبها معتمدة على الذهن ، ومرتبطة بعضها ببعض فى الإطار الذهنى ، بقوله إن الأشياء تخضع لمبدأ السبب الكافى . ولهذا المبدأ أربعة مظاهر (هى التى تكوّن « أصله الرباعى ») ، أولها مظهر التغير : فهو يتخذ أولاً مظهر قانون العلية الذى يتحكم فى تغير الظواهر ويربطها بعلاقة المعلول . وهو يتخذ ثانيًا مظهرًا منطقيًا مجردًا ، تكون فيه المقدمة المنطقية علة أو أساسًا للنتيجة . وله مظهر ثالث هو الوجود فى المكان والزمان ، كما هى الحال فى قضايا الهندسة التى تؤدى فيها إحدى العلاقات إلى علاقة أخرى بالضرورة . وأخيرًا يتخذ مظهرًا نفسيًا أو أخلاقيًا فى الإنسان ، حيث يؤدى الباعث المعين إلى ظهور فعل معين . وهكذا فإن مبدأ السبب الكافى يتناول الصورة التى « نتمثل » العالم عليها ، وهو يتعلق « بشكل » العالم كما يتبدى لنا ، أى بالطابع الذى يضفيه ذهننا عليه . ولكن لا بد من أن يكون هناك ، من وراء هذا الشكل أو الطابع الذى يظهر عليه العالم لذهننا ، كيان باطن هو الذى أطلق عليه « كانت » اسم « الشيء فى ذاته » ، وهو الذى يمكننا أن نعده قلب الوجود الحقيقى ، تمييزًا له من المظهر الذى يتبدى عليه هذا الوجود لإدراكنا .

وإذا كنا قد توسعنا قليلاً فى شرح آراء **شوبنهور** فى هذا الكتاب ، فذلك لأن هذه الآراء ترتبط مباشرة بأفكاره الرئيسية فى كتاب « العالم إرادةً وتمثلا » ، وتمهد الطريق لمذهبه الكامل الذى يفترضها مقدمًا .

فهو يبدأ كتابه بالحديث عن العالم من حيث هو مظهر ، أعنى العالم من حيث هو موضوع لإدراكنا عالم الأشياء ، وعالم الطبيعة . هذا العالم فى أساسه

تمثُّل Vorstellung : أى إن الذات التى تدركه هى التى تجعله موضوعًا لها ، ومن هنا فهو « تمثلى » ، أى إننى أنا الذى أمثله لنفسى على نحو ما . ولقد أيدت أبحاث العلوم الطبيعية هذا الرأى ، إذ قالت بأن الألوان أو الأصوات ذاتية ، أى إنها ليست صفات فى الأشياء نفسها ، بل تضفيها الذات على الأشياء ، وأكده الفيلسوف الألمانى « كانت » ، حين جعل المكان والزمان صورًا ذاتية ، وكذلك المقولات التى تفهم الذات من خلالها العالم الخارجى ، وإن يكن **شوبنهور** قد اختلف مع « كانت » ، كما قلنا ، فى عدد المقولات وأهميتها النسبية .

على أن هناك عنصرًا أساسيًا فى العالم لا يخضع لصفة « المظهرية » هذه ، أى لا يتبدى من خلال أشكال تخلعها عليه ذاتنا ، وإنما يتبدى فى أصالته وعلى نحو مباشر . فإذا كان جسم الإنسان يخضع لشروط الزمان والمكان والعلية ، فإننا نشعر أيضًا بأن لنا كيانًا آخر لا يخضع لهذه الشروط ، ولا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، ويستطيع التغلب على قيود العلية ، أو البدء فى أفعال جديدة دون الخضوع لهذه القيود . ذلك الكيان هو « الإرادة » . فالجسم ذاته يعد ، بالنسبة إلى هذه الإرادة ، « مظهرًا » لها ، تدفعه حيث شاءت ، وتتحكم فيه بشروطها الخاصة . ويمد **شوبنهور** نظرته هذه إلى الطبيعة بأسرها : فمن الممكن أن نتصور الكون كله على مثال الإنسان ، بحيث يكون المجرى المادى للظواهر الطبيعية مماثلاً لجسم الإنسان ، بينما يوجد من وراء هذا المجرى المادى كيان آخر للطبيعة تتمثل فيه ماهيتها الحقيقية ، ويكون هو « الإرادة » المنبثة فى كل أرجاء الكون ، والقوة المتحكمة فيه . فكل ما نعرفه فى الطبيعة من قوى وطاقات تنتج أفعالاً وتأثيرات ، إنما هى أشكال تتجلى فيها الإرادة الشاملة فى العالم . وهكذا يستمد **شوبنهور** من فكرة « القوة » أو « الطاقة » التى تلعب دورًا هامًا فى العلوم الفيزيائية ، تأييدًا لرأيه القائل إن الماهية الأصلية للكون

إرادة تتحكم فى ظواهره المادية مثلما تتحكم الإرادة البشرية فى ظواهر الجسم الإنسانى . ولا يقتصر الأمر على الظواهر الفيزيائية وحدها ، بل إن هناك إرادة واحدة من وراء كثرة الظواهر الفسيولوجية والنفسية . وهكذا فبينما تقوم علوم الفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس بملاحظة الظواهر الكثيرة موضوعيًا ، وتحديد قوانينها فى المكان والزمان ، وتعيين ما هو علة وما هو معلول منها ، فإن هناك مبحثًا آخر ، هو « الميتافيزيقا » ، مهمته أن ينفذ من وراء هذه الكثرة الموضوعية إلى الكيان الأصلى الذى يتحكم فيها ، وهو « إرادة » العالم .

فإذا كانت ماهية الإنسان وماهية الكون الأصلية هى الإرادة ، فلا جدال فى أن الصورة التى سترسم لحياة الإنسان ولمجرى الكون ستكون قاتمة إلى حد بعيد . ذلك لأن الإرادة ليست مبدأ عاقلاً منظمًا ، يستهدف غايات محددة ويسير نحو تحقيقها تبعًا لخطة مرسومة ، وإنما هى أساسًا اندفاع أعمى ، وقوة طاغية لا ضابط لها ولا نظام ، أما ذلك الذى نطلق عليه اسم العقل ، أو الروح ، أو الذكاء ، فما هو إلا أداة فى يد هذه القوة الغاشمة تتحكم فيها كما تشاء . وطالما أنها هى المبدأ الأساسى فى الكون ، فلا بد أن يكون تاريخ البشرية كله سجلاً للأعمال المتخبطة لهذه الإرادة ، مثلما أن التاريخ الفردى حافل بالخداع ، خلو من المعنى ، ليس له من نهاية سوى الموت المحتوم . فالعالم فى أساسه لا معقول ، ومضاد لكل منطق .

وليس من الصعب أن يدرك المرء فى هذه الصورة المعتمة التى رسمها **شوبنهور** للعالم ، وفى التشاؤم الذى أصبح طابعًا مميزًا لفلسفته ، صدى للإخفاق الذى لقيه فى حياته ، ولعجزه عن تحقيق رغباته واضطراره إلى اعتزال عالم الناس . ولكنه فى الوقت نفسه يمكن أن يعد مظهرًا من مظاهر أمانته العقلية ونزاهته الأخلاقية : إذ لم يستطع أن يعيش طويلاً مع الأكاذيب ، أو أن يوفق بين ضميره وبين الخداع الذى واجهه فى الحياة ، فآثر أن يبتعد عن

المجتمع ويعلن عداءه للحياة بدلاً من أن ينافقها ويتعايش معها من وراء ضميره . ولقد تمكن خلال هذه النظرة التشاؤمية ، المترفعة عن واقع الناس ، من أن يتعمق فى طبائع البشر وهو ينظر إليها عن بُعد ، وأن يكتسب دقة نادرة فى ملاحظة النفس البشرية ونواحى الضعف فيها ، فأثبت فى كتاباته أنه عالم نفسى من الطراز الأول ، وذلك فى مجال الفهم العملى لطبيعة الإنسان ، لا فى المجال النظرى بطبيعة الحال . ونجم عن ذلك أن اكتسبت فلسفته طابعًا شخصيًا إلى حد بعيد ، بحيث يشعر قارئه على التو بالصلة الوثيقة بين الفكر والمفكر ، على عكس الحال فى مذهب خصمه « هيجل » ، الذى حرص على أن يكون مذهبه لاشخصيًا ، وعلى أن ينسب إليه حقيقة موضوعية تعلو على تغيرات الزمان والمكان . وإذا كان مذهب شوبنهور قد افتقر إلى مثل هذه الحقيقة الموضوعية ، فلا جدال فى أنه قد عوضها بحقيقة أخرى ذاتية نحس فيها بحرارة الشخصية الإنسانية التى خلقت هذه الحقيقة ، وبصدقها وإخلاصها الكامل .

ولكن هناك ، مع كل هذا الطابع التشاؤمى وكل هذه اللامعقولية التى يتسم بها العالم ، طريقًا إلى الخلاص . وهذا الطريق له مرحلتان : مرحلة مؤقتة ، ومرحلة نهائية كاملة . والمرحلتان معًا تتميزان بمحاولة قمع أصل الشر فى العالم ، وهو الإرادة .

أما المرحلة المؤقتة ، فهى مرحلة الفن . ففى الفن يمارس الإنسان نشاطًا خالصًا ، لا يؤثر فيه نزوع الإرادة أو طموحها ، ويتحرر من كل الأغراض والأهداف المميزة للإرادة . فأنت حين تمارس نشاطًا فنيًا ، لا تفعل ذلك لأن لإرادتك هدفًا محددًا تريد بلوغه ، بل إن هذا النشاط خالص من كل غرض ، وما هو إلا تأمل لأنماط وصور خالصة . وهو يعنو على الصفات الجزئية فى الأشياء ، ويتأملها فى صورتها الكلية الخالصة : ففى العمارة نرى فاعلية القوة

خالصة ، وفى الفنون التشكيلية نتمثل الشكل الإنسانى والحيوانى فى صفاته الحيوية الخالصة ، كما أن الشعر يكشف لنا عن طباع الإنسان ومشاعره بوجه عام ، أما الموسيقى فهى أعلى الفنون جميعًا ، إذ أنها تكشف عن إرادة العالم ذاتها فى عالم الإيقاع والأنغام الذى تفتح آفاقه لنا : فهى فن الصورة الخالصة ، لا الصورة المكانية أو العينية الجزئية . وهى لا تكشف لنا عن هذه العاطفة أو تلك ، وإنما عن العاطفة بما هى كذلك . فالعالم ، كما يقول « **شوبنهور** » ، موسيقى متجسدة ، مثلما أنه إرادة متجسدة .

وأما المرحلة النهائية للخلاص من قبضة الإرادة ، فهى مرحلة الأخلاق . ويتم الخلاص الكامل ، فى مجال الأخلاق ، بإدراك الإنسان أن الموجودات كلها تكوّن وجودًا واحدًا ، أى بالقضاء على فكرة الكثرة ، أو الفردية . ذلك لأن شعور كل شخص بفرديته هو مبعث الأنانية ، وبالتالى مصدر الشرور جميعًا ، إذ يتصادم الأفراد بعضهم مع البعض ، فتنجم الرذائل الأخلاقية كلها ، من كراهية وحسد ورغبة فى القضاء على الخصم ، عن هذا التصادم . غير أن هذه الكثرة ليست إلا خداعًا ، وحين ينكشف للإنسان هذا الخداع ويُرفع عنه وهم الكثرة ، يصل إلى الخلاص الحقيقى ، إذ يدرك الوحدة الكامنة من وراء الكثرة الظاهرة ، ويسود العطف أو الشفقة ، وهو الشعور الذى يربط بين الأفراد بعد أن كانت الأنانية تفرق بينهم . وأفضل عقيدة دينية تمثلت فيها فكرة الوحدة هذه ، هى عقيدة الزهد عند الهنود : ففيها إماتة تامة للإرادة ، التى هى أساس الشر كله ، وفيها الخلاص الكامل من إرادة الحياة ، وذلك فى حالة « النرفانا » ، أى محو الفردية تمامًا فى حالة من الوحدة الكاملة مع الوجود فى مجموعه .

تلك ، باختصار شديد هى الأقسام الأربعة الرئيسية التى ينقسم إليها كتاب **شوبنهور** « العالم إرادةً وتمثلا » . ففى القسم الأول يتناول العالم من

حيث هو تمثل ، أى ظاهرة فى نظر الذات ، وفى القسم الثانى يتحدث عن العالم بوصفه إرادة ، ويناقش موضوع الإرادة من حيث هى مبدأ كلى ، أو « شىء فى ذاته » ، من وراء كل مظهر . ولقد كان « شوبنهور » فى هذين القسمين فيلسوفًا محترفًا إلى حد ما ، ومن هنا يمكن القول ، بوجه عام ، إن تأثيره الأكبر فى الفكر والأدب العالميين لم ينتج عنهما ، وإنما نتج عن القسمين الثالث والرابع ، اللذين عالج فيهما العالم من حيث هو إرادة وتمثل أيضًا ، ولكن من زاوية جديدة ، هى زاوية الذاتية . فهنا كان « **شوبنهور** » ينطق لغة جديدة تتغلغل جذورها فى أعماق النفس البشرية ، وتفيض بالتقدير الكامل لموقف الإنسان فى العالم ، وهنا ، لأول مرة ، نجد كتابًا ضخمًا يعرض مذهبًا فلسفيًا كاملاً ،يتضمن فصولاً عميقة عن العمارة والتصوير والشعر والموسيقى ، ويجعل لهذا الفنون دورًا أساسيًا فى فلسفته . وهكذا نجد آراءه فى الإرادة من حيث هى مبدأ للعالم تعود إلى الظهور فى فلسفة نيتشه وبرجسون ووليام جيمس ، ولكن بصورة مختلفة فى كل حالة ؛ أما فى ميدان الأدب والفن فقد كان تأثيره أعمق ، إذ أن عددًا كبيرًا من الأدباء ، وعلى رأسهم هاردى ، وتوماس مان ، قد اعترفوا صراحة بفضل فلسفة شوبنهور عليهم ، كما أن **شوبنهور** كان هو الفيلسوف الأول ، والأهم ، الذى تأثر فاجنر بأفكاره ، وكان اكتشاف فلسفته بمثابة فاتحة عهد جديد فى تفكير فاجنر النظرى الذى يكوّن منه أساس بنائه الفنى . ويمكن القول ، بوجه عام ، إن ازدياد قوة الاتجاه الشخصى فى الفلسفة والفكر عامة ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هو ظاهرة ترجع ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، إلى تأثير **شوبنهور** .

نصوص من كتاب « العالم إرادةً وتمثلا » لشوبنهور

أولاً : العالم تمثلا :

« العالم تمثل : تلك حقيقة تصح على كل كائن حي عارف ، وإن يكن الإنسان وحده هو الذى يستطيع أن يكون لديه وعى فكرى مجرد بها . ولو فعل ذلك حقًا ، لأشرق عليه نور الفلسفة ، وعندئذ يصبح من الواضح المؤكد له أنه لا يعرف شمسًا ولا أرضًا ، وإنما عينًا ترى شمسًا ويدًا تلمس أرضًا ، وأن العالم المحيط به ليس هناك إلا بوصفه تمثلا ، أى بوصفه منسوبًا إلى شىء آخر ، هو ذلك الذى يتمثل ، وهو أنا . ولو كان ثمت حقيقة يمكن التعبير عنها أوليًا ، فهذه هى : إذ أن هذه الحقيقة تعبير عن صورة كل تجربة ممكنة يتسنى تصورها ، وهى صورة أعم من كل الصور الأخرى ، أى من الزمان والمكان والعلية ، إذ أن هذه كلها تفترضها مقدمًا . وعلى حين أن كلا من هذه الصور ، التى ذكرنا أنها أحوال خاصة لمبدأ السبب الكافى ، لا يصح إلا على فئة معينة من التمثلات ، فإن التقسيم إلى موضوع وذات هو الصورة المشتركة بين هذه الفئات جميعًا ، وهذه الصورة وحدها هى التى تتيح كل تمثل .. وتجعله ممكنًا . وإذن فليس ثمت حقيقة أكثر يقينًا .. من هذه الحقيقة ، وأعنى بها أن كل شىء يوجد للمعرفة ، أى كل هذا العالم ، لا يكون موضوعًا إلا بالنسبة إلى ذات ولا إدراكًا إلا بالنسبة إلى مدرك ، أى بالاختصار ، لا بد أن يكون تمثلاً .. فكل شىء ينتمى أو يمكن أن ينتمى إلى العالم يرتبط حتمًا بهذا الشرط : شرط التوقف على الذات ، ولا يوجد إلا من أجل الذات . فالعالم تمثل » .

(الكتاب الأول ـــ القسم الأول) .

ثانيًا : العالم إرادةً :

يشرح **شوبنهور** طريقة الوصول إلى فكرة الإرادة من وراء العالم الظاهرى فيقول : « سيظل هناك دائمًا (من وراء البحث فى العلل) باق لا يرد ، ومحتوى للظواهر لا يمكن إرجاعه إلى صورته ، ولا يمكن تفسيره من خلال شىء آخر وفقًا لمبدأ السبب الكافى . إذ أن فى كل ما فى الطبيعة شيئًا لا يمكن وضع أساس له ، ولا تقديم تفسير له ، ولا البحث عن سبب آخر له . ذلك هو الطريقة الخاصة لفعل الشىء ، أى بعبارة أخرى طريقة وجوده ذاتها ، وجوهره أو ماهيته الحقيقية .. فما **يكوِّن** فى الإنسان شخصيته غير القابلة للتفسير ، وما يفترض مقدمًا فى كل تفسير لأفعاله من خلال الدوافع ، إنما هو بالنسبة إلى كل جسم غير عضوى طبيعته الأساسية ، وطريقته فى الفعل ، على حين أنه هو ذاته ، من جهة أخرى ، لا يتحدد بأى شىء خارجه ، وبالتالى لا يمكن تفسيره » . (الكتاب الثانى ـ القسم ٢٤)

« إن الميكانيكا ، والطبيعة ، والكيمياء ، تلقننا القواعد والقوانين التى تسلك وفقًا لها قوى الصلابة والجاذبية والجمود والسيولة والتماسك والمرونة والحرارة والضوء والتجاذب الانتقائى والمغناطيسية والكهرباء ، وما إلى ذلك ، أى بعبارة أخرى القانون والقاعدة التى تلاحظ على هذه القوى فيما يتعلق بدخولها المكان والزمان فى كل حالة . ولكن مهما فعلنا ، فستظل القوى ذاتها كيفيات غامضة : إذ أن الشىء فى ذاته هو الذى يكشف بظهوره عن هذه الظواهر .. » . (نفس القسم السابق)

ثم يحدد **شوبنهور** بعد ذلك ماهية ذلك « الشىء فى ذاته » ، أو القوة التى تكمن من وراء قوانين العلم وظواهره هذه ، بأنها هى الإرادة ، ويصف الإرادة بأنها : « هى القوة التى تنبت النبات .. وتوجه المغناطيس إلى القطب الشمالى .. بل هى القوة التى توجد فى الجاذبية ذاتها ، والتى يظهر أثرها فى كل

مادة بوضوح ، فتجذب الأحجار إلى الأرض والأرض إلى الشمس . كل هذه .. لا تختلف إلا فى ظاهرها ، أما طبيعتها الباطنة فواحدة .. فهى الماهية الباطنة ، والقلب ، بالنسبة إلى كل شىء جزئى ، وإلى الكل أيضًا . وهى تظهر فى كل قوة عمياء للطبيعة ، وكذلك فى سلوك الإنسان الإرادى ، والفرق الهائل بين الاثنتين لا يتعلق إلا بدرجة ظهورها ، لا بطبيعتها الباطنة » .

(الكتاب الثانى ـــ القسم ٢١)

ويشرح **شوبنهور** كيف أن تسمية هذا الشىء فى ذاته ، أو هذه القوة الباطنة ، باسم الإرادة ، إنما هى من قبيل تسمية الظاهرة العامة باسم واحد من أهم أمثلتها ، وهو الإرادة البشرية ، فيقول :

« لهذا سأطلق على الجنس اسم أهم أنواعه ، وهو النوع الذى تكون لدينا أوثق معرفة به ، ويؤدى إلى معرفة غير مباشرة بكل شىء آخر . أما من لم يستطع فهم اللفظ بالمعنى الواسع المطلوب ، فسيظل دائمًا على خطأ : إذ لن يفهم من كلمة « الإرادة » إلا ذلك النوع الذى اقتصر اللفظ حتى الآن على الدلالة عليه ، أى الإرادة التى توجهها المعرفة بدقة حسب دوافع ، بل حسب دوافع مجردة ، وتسير بإرشاد ملكة العقل . هذا ، كما قلنا ، هو أوضح مظاهر الإرادة وأكثرها تميزًا . ولكن علينا الآن أن نفصل فى أذهاننا الطبيعة الباطنة لهذه الظاهرة ، والمعروفة لنا مباشرة ، وننقلها إلى كل الظواهر الأضعف والأقل تميزًا للماهية ذاتها ، وبهذا نحقق الامتداد المطلوب لتصور الإرادة .. ولقد كان تصور الإرادة حتى الآن يدرج تحت تصور القوة ، أما أنا فأفعل العكس ، وأرى أن كل قوة فى الطبيعة ينبغى أن تُتصور على أنها إرادة . ومن الواجب ألا نرى فى هذا مجرد اختلاف فى الألفاظ ، أو مسألة لا أهمية لها ، إذ أن لهذا الأمر ـــ على عكس ذلك ـــ أهمية قصوى . فمن وراء تصور القوة ، كما هى الحال فى كل تصور آخر ، تكمن معرفة العالم الموضوعى من خلال الإدراك

الحسى ، أى بعبارة أخرى الظاهرة والتمثل الذى يستمد منه التصور . فهذا اللفظ مستخلص بالتجريد من المجال الذى يسوده العلة والمعلول .. أما تصور الإرادة فهو الوحيد ، من بين سائر التصورات الممكنة ، الذى لا يرجع أصله إلى الظاهرة ، ولا إلى مجرد تمثل الإدراك ، بل يأتى من الباطن ، ويستمد من أقرب وعى مباشر لكل شخص .. وإذن فنحن إذا أرجعنا تصور القوة إلى تصور الإرادة ، إنما نكون قد أرجعنا شيئًا مجهولاً تمامًا إلى شيء معروف لنا حق المعرفة ، بل إلى الشيء الوحيد الذى نعرفه معرفة مباشرة كاملة » .

(الكتاب الثاني ـــ القسم ٢٢)

ثالثا : ماهية الفن :

عند تحديد **شوبنهور** لماهية الفن ، يتساءل أولاً : « أى نوع من المعرفة ذلك الذى يتعلق بما هو مستمر فى وجوده خارج جميع العلاقات ومستقلاً عنها ، وبما هو وحده الأساسى فى العالم ، والمحتوى الحقيقى لظواهره ، وما لا يسرى عليه التغير ، وبالتالى ما يعرف بحقيقة لا يؤثر فيها الزمان ، أى الاختصار ، ذلك الذى يتعلق « بالمُثل » التى هى الموضوعية المباشرة المطابقة للشيء فى ذاته وللإرادة ؟ إنه الفن ، نتاج العبقرية . وفى الفن تتكرر المثل الأزلية المدركة عن طريق التأمل الخالص ، أى ذلك العنصر الأساسى الباقى فى كل ظواهر العالم . وهو يكون نحتًا أو تصويرًا أو شعرًا أو موسيقى تبعًا للمادة التى تتكرر فيها هذه المُثل . ومصدره الوحيد هو معرفة المُثل ، وهدفه الوحيد هو نقل هذه المعرفة إلى الآخرين . وإنا لنجد أن العلم ، الذى يساير على الدوام تيارًا قلقًا غير مستقل ، هو تيار الأشكال الرباعية للأسباب أو الأسس والنتائج ، يكتشف طريقًا جديدًا بعد كل غاية يبلغها ، ولا يمكنه أن يهتدى أبدًا إلى هدف نهائى أو يصل إلى الرضاء التام ، تمامًا كما لا يمكننا بالجرى أن نصل إلى النقطة التى تتلامس فيها السحب مع الأفق . أما الفن فهو على الدوام بالغ هدفه . ذلك لأنه

يلتقط موضوع تأمله من مجرى التيار الذى يسير فيه العالم ، ويستبقيه أمامه منعزلاً . وبذلك يصبح هذا الشيء الخاص ، الذى كان داخل ذلك التيار جزءًا متناهيًا فى الصغر ، ممثلاً للكل فى نظر الفن ، ومعادلاً للكثرة اللامتناهية فى المكان والزمان . وهكذا يتوقف الفن أمام هذا الشيء الخاص ، ويوقف عجلة الزمان ، وتختفى العلاقات بالنسبة إليه ، ولا يعود له من موضوع إلا ما هو أساسى ، أى « المثال » ، وبذلك يمكننا تعريف الفن على وجه الدقة بأنه طريقة النظر إلى الأمور على نحو مستقل عن مبدأ السبب الكافى ، وذلك مقابل طريقة النظر إليها على نحو يراعى فيه هذا المبدأ بدقة ، وهى طريقة العلم والتجربة » .

(الكتاب الثالث — القسم ٣٦)

فإذا تساءل القارئ عن معنى طريقة النظر إلى الأمور على نحو مستقل عن مبدأ السبب الكافى هذه فإن **شوبنهور** يوضحها بأنها طريقة : « لا نعود (فيها) ننظر فى الأشياء إلى الأين والمتى و « لم » و « إلى أين » ، وإنما ننظر إلى « ما هى عليه » فقط . ولا ندع التفكير المجرد وتصورات العقل تستحوذ على ذهننا ، بل نكرس كل قوة العقل للإدراك ، ونستغرق فيه تمامًا ، وندع وعينا بأسره يمتلئ بالتأمل الهادئ للشيء الطبيعى الماثل بالفعل أمامه ، سواء أكان ذلك الشيء منظرًا طبيعيًا ، أم شجرة ، أم صخرة أم جلمودًا أم بناء أم أى شيء آخر . فهنا « نفقد » أنفسنا تمامًا فى هذا الموضوع ، إذا شئنا أن نستخدم هذا التعبير المثقل بالمعانى ، أى أننا ، بعبارة أخرى ، ننسى فرديتنا وإرادتنا ، ولا نظل نوجد إلا بوصفنا ذاتًا خالصة ، ومرآة صافية للشيء ، بحيث يبدو كأن الشيء يوجد وحده دون أن يدركه أحد ، فلا يعود فى وسعنا التمييز بين المدرِك والمدرَك ، وإنما يصبح الاثنان واحدًا ، ما دام الوعى بأكمله يمتلئ ويشغل بصورة إدراكية واحدة . فإذا أصبح الموضوع مستقلاً إلى هذا الحد عن كل علاقة له بشيء خارج عنه ، وإذا أصبحت الذات مستقلة إلى هذا الحد

عن كل علاقة لها بالإرادة ، فإن ما يعرف عندئذ لا يعود هو الشيء الفردى بما هو كذلك ، وإنما هو « المثال » ، الصورة الأزلية ، والموضوعية المباشرة للإرادة فى هذه المرحلة . وبالمثل فإن الشخص الذى يكون لديه إدراك كهذا ، لا يعود فى الوقت ذاته فردًا ، إذ أن الفرد قد فقد ذاته فى الإدراك ، وإنما يصبح « ذاتًا عارفة » ، خالصة بلا إرادة ، وبلا ألم ، وبلا زمان » .

(الكتاب الثالث — القسم ٣٤)

وإذا كان شوبنهور فى النص السابق قد حدد ماهية الفن بوجه عام ، فإنه يجعل للفن الموسيقى مكانة خاصة ، ويوضح طبيعته فى نصوص كثيرة من أهمها :

« ... إن فى إمكاننا أن ننظر إلى عالم الظواهر أو الطبيعة ، وإلى الموسيقى ، على أنهما تعبيران مختلفان عن شيء واحد .. فالموسيقى ، إذا ما نظر إليها على أنها تعبير عن العالم ، تغدو — بأكمل معانى الكلمة — لغة عالمية ترتبط بالتصورات الشاملة ، مثلما ترتبط هذه بالأشياء الجزئية . ومع ذلك فإن طابع الشمول فيها ليس ذلك الشمول الفارغ الناتج عن التجريد ، وإنما هو من نوع مختلف تمامًا : فهو يقترن بتميز دقيق لا لبس فيه ولا غموض . والموسيقى فى هذا أشبه بالأشكال الهندسية والأعداد ، التى هى صور كلية لجميع الموضوعات الممكنة للتجربة ، تنطبق على هذه الموضوعات جميعًا بطريقة أولية ، ولكنها مع ذلك ليست مجردة ، بل هى قابلة للإدراك الحسى ، وهى محددة بكل دقة . وهكذا فإن كل جهد تبذله الإرادة ، وكل سوراتها وتجلياتها ، وكل الحوادث التى تقع داخل الإنسان ذاته ، والتى تدرجها ملكته العاقلة ضمن تلك الفئة الواسعة السلبية ، فئة المشاعر ، يمكن أن يعبر عنها ذلك العدد اللامتناهى من الألحان الممكنة ، ولكن ذلك التعبير يكون له دائمًا شمول الصورة الخالصة ، دون أية مادة ، ويكون دائمًا متعلقًا بما يوجد فى ذاته ، لا بالمظهر ، أى بأعمق أغوار

النفس من غير الجسم . هذه العلاقة الوثيقة للموسيقى بالطبيعة الحقة للأشياء جميعًا تفسر لنا أيضًا حقيقة هامة، هى أنه عندما تعزف موسيقى ملائمة لأى منظر أو فعل أو حادث أو بيئة ، فإنها تبدو وكأنها تكشف لنا عن أدق معانيه خفاء ، وتظهر وكأنها أفضل شرح وأدق تمييز له . وفضلاً عن ذلك ، فإنه يبدو للإنسان الذى ترك سيمفونية تتغلغل فى نفسه بلا قيود ، أنه قد رأى كل الحوادث الممكنة فى الحياة وفى العالم تمر أمامه داخل ذاته . ومع ذلك ، فلو أمعن التفكير فى الأمر لما وجد أى تشابه بين قطعة الموسيقى وبين الأشياء التى مرت بذهنه . ذلك لأن الموسيقى كما قلنا تختلف عن كل الفنون الأخرى فى أنها لا تصور الظاهرة ، أو بتعبير أدق ، لا تصور موضوعية الإرادة المطابقة ، وإنما هى تصوير مباشر للإرادة ذاتها ، وبالتالى فهى تعبر عن الماهية الميتافيزيقية لكل ما يوجد فى عالم الأشياء ، وعن الشىء فى ذاته بالنسبة إلى كل ظاهرة . وهكذا يمكننا أن نسمى العالم موسيقى متجسدة مثلما يمكننا أن نسميه إرادة متجسدة » . (الكتاب الثالث — القسم ٥٢)

رابعًا : الطريق إلى الخلاص :

فى مجموعة النصوص التى أدرجت تحت الفئة « ثالثًا » ، حدد **شوبنهور** ماهية الفن ، وأوضح فى الوقت ذاته طريقًا مؤقتًا إلى خلاص النفس من قيود الإرادة . وهو فى النص الآتى يوضح الطريق النهائى لخلاص الإنسان ، وهو إماتة إرادة الحياة ، والتخلص من مبدأ الفردية فى ذاته :

« لا يوجد إلا خطأ فطرى واحد ، هو الفكرة القائلة إننا نوجد لنكون سعداء .. فما نحن إلا إرادة للحياة ، ونحن لا نفهم من السعادة إلا أنها الإرضاء المتعاقب لإرادتنا .

وطالما ظللنا واقعين فى هذا الخطأ الفطرى ، الذى يزداد رسوخًا فينا بفضل المعتقدات التفاؤلية ، فإن العالم يبدو لنا حافلاً بالمتناقضات . ذلك لأننا نشعر

حتمًا فى كل خطوة ، وفى كل الأشياء كبيرها وصغيرها ، بأن العالم والحياة لم ينظما أبدًا بقصد ضمان حياة سعيدة لنا .. وفضلاً عن ذلك ، فإن كل يوم مر فى حياتنا حتى الآن قد علمنا أنه حتى فى الحالات التى تتحقق فيها أفراح ولذات ، تكون هذه فى ذاتها خداعة ، ولا تؤدى إلى النتائج التى تعدنا بها ، ولا ترضى قلوبنا ، فضلاً عن أن الحصول عليها يقترن على الأقل بالمرارة التى يبعثها ما يرتبط بها أو ما ينبثق عنها من الآلام والمنغصات . أما الآلام والأحزان فتثبت أنها حقيقية إلى أبعد حد ، وكثيرًا ما تتجاوز كل ما نتوقعه . وهكذا فإن كل ما فى الحياة قد رسم بحيث يؤدى بنا إلى الرجوع عن هذا الخطأ الفطرى ، وإلى إقناعنا بأن القصد من وجودنا هو ألا نكون سعداء .. أما من تخلص بطريقة ما من ذلك الخطأ الأولى الكامن فينا ، ومن ذل التزييف الأول فى وجودنا ، فسرعان ما يرى كل شىء فى ضوء مخالف ، ويجد أن هذا العالم متفق مع إدراكه ، وإن لم يكن متفقًا مع رغباته : فلا تعود مظاهر البؤس ، مهما كان نوعها أو مقدارها ، تثير فيه دهشة ، وإن كانت تبعث فيه الألم ، إذ أنه قد أدرك أن الألم والشقاء هما ذاتهما اللذان يحققان الغاية الصحيحة للحياة ، ألا وهى انصراف الإرادة عنها ...

والذى يحدث عادة هو أن القدر يمر على نحو حاسم بذهن الإنسان وهو فى عنفوان رغباته وأمانيه ، وعندئذ تتحول حياته تحولاً أساسيًا فى اتجاه الألم ، وعن طريق هذا التحول يتحرر من الرغبة المنفعلة التى يكون كل وجود فردى مظهرًا لها ، ويصل إلى النقطة التى يغادر فيها الحياة ولم تبق لديه أية رغبة فيها وفى ملذاتها . بل إن الألم ، فى الواقع ، هو عملية التطهير التى يصل الإنسان بها وحدها إلى القداسة ، أى يرجع بها عن ذلك الطريق الضال ، طريق إرادة الحياة » . (المجلد الثانى الفصل ٤٩)

وفى هذا النص الأخير يربط شوبنهور بين مذهبه فى الخلاص ، وبين أخلاق

الزهد والعطف فيقول :

إذا ما رفع « حجاب المايا »[١] ، وأعنى به « مبدأ الفردية » principuum individuationis ، عن أعين المرء حتى لا يعود يميز على نحو أنانى بين ذاته وأشخاص الآخرين ، وإنما يهتم بآلام غيره مثلما يهتم بآلامه هو ، وبذلك لا يكون خيرًا ومحسنًا إلى أقصى مدى فحسب ، بل يكون أيضًا على استعداد للتضحية بفرديته إذا ما كان فى ذلك إنقاذ لعدة أفراد آخرين — فلا بد أن شخصًا كهذا .. سينظر إلى آلام كل حى على أنها آلامه هو ، وبذلك يأخذ على عاتقه عذاب العالم أجمع .. فكيف يتسنى له ، بمعرفته هذه للعالم ، أن يؤكد نفس هذه الحياة عن طريق أفعال إرادية دائمة ، وبذلك يَزيد نفسه تقيدًا بها ، ويغدو أشد تعلقًا بأهدابها ؟ .. إن الإرادة تنصرف عندئذ عن الحياة ، وتفر من تلك اللذات التى ترى فيها تأكيدًا للحياة . فهنا يبلغ الإنسان حالة العزوف الإرادى ، والاستسلام ، والهدوء الكامل ، والقهر التام للإرادة .. ولما لم يكن الإنسان أصلاً إلا مظهرًا للإرادة ، فإنه يكف عن توجيه إرادته إلى أى شىء ، ويحذر من تعلق إرادته بأى شىء ، ويحاول أن ينمى فى نفسه عدم الاكتراث التام بالأشياء جميعًا » . (الكتاب الرابع — القسم ٦٨)

---

(١) أى القوة الكونية الخداعة التى تصور لنا الوهم حقيقة .

« تاريخ المادية »

لألبرت لانجه

حياة لانجه ومؤلفاته :

ولد « فريدرش ألبرت لانجه[1] Friedrich Albert Lange في بلدة تقع فى إقليم دوسلدورف ، اسمها « فالد بجوار زولنجن Wald bei Solingen » فى الثامن والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٨٢٨ . وكان أبوه رجلاً عصاميًا استطاع أن يشق طريقه بكفاحه من عامل بسيط إلى أستاذ جامعى اشتهر فى وقته بأنه من أعظم شراح الإنجيل فى أوروبا ، وقد قضى لانجه سنوات حياته الأولى فى مدينة « دويسبرج Duisburg » ، ولكنه انتقل فى الثانية عشرة من عمره إلى زيورخ فى سويسرا ، التى أصبحت وطنًا ثانيًا له ، ولم يغادرها إلا فى سن متأخرة نسبيًا عندما دفعه تعلقه بالسياسة إلى العودة إلى ألمانيا وخوض غمار المعارك السياسية فيها . وكان ذلك فى عام ١٨٤٨ ، الذى هزت فيه القلاقل السياسية كيان معظم دول أوروبا ، وقامت فيه ثورات عنيفة أسهم فيها المثقفون الأوروبيون بدور فعال . فى ذلك العام انتقل إلى جامعة بون ليدرس فقه اللغة ، وتابع الأحداث السياسية الدائرة بحماسة بالغة ، وكان من أنصار تحقيق الوحدة الأوروبية ، وتحقيق وحدة الدولة الألمانية .

وبعد حصول لانجه على درجة الدكتوراه ، انتقل للتدريس فترة قصيرة فى

---

(١) وهو غير عالم النفس الدنمركى كارل لانجه الذى اشترك مع جيمس فى الوصول إلى نظرية الانفعالات المعروفة باسم نظرية « جيمس ــ لانجه » .

« كولونيا » ثم عاد إلى بون ليحاضر فى التربية وعلم النفس والأخلاق وفى تاريخ المذهب المادى ، ومن بون انتقل إلى دويسبرج ، ولكنه اضطر إلى الاستقالة من عمله فى التدريس نتيجة لنشاطه السياسى فى عام ١٨٦١ . وكان من المناصب التى تولاها بعد ذلك منصب سكرتير الغرفة التجارية فى دويسبرج ، حيث أظهر مقدرة غير عادية فى إدارة الأعمال الصناعية . وقد ظل طوال هذه المدة عاكفاً على تأليف كتابه فى « تاريخ المادية » ، فضلاً عن اشتراكه فى تحرير صحيفة « الرين والرور » اليومية ، التى كان يهاجم فيها الحكومة الرجعية القائمة بشدة . وقد تعرض نتيجة لذلك إلى اضطهادات سياسية مستمرة ، فانتقل إلى « فنترتور Winterthur » ثم إلى زيورخ حيث عمل أستاذاً للفلسفة ، ثم إلى جامعة ماربوج بألمانيا مرة أخرى . وكان برنامج محاضراته فى هذه الجامعة الأخيرة يشتمل على المنطق وعلم النفس وتاريخ التربية والعلوم السياسية والشعر .

وفى هذه الأثناء كانت صحته قد اعتلت ، وظهرت عليه بوادر المرض الذى أودى به فى النهاية . ولكن نشاطه لم يفتر ، وإنما ظل يؤلف ويعيد طبع كتبه السابقة بعد مراجعات دقيقة ، حتى الأسابيع الأخيرة من حياته . وعندما قهره المرض وتوفى فى ٢١ نوفمبر سنة ١٨٧٥ ، كان فى أوج نشاطه العلمى والتأليفى .

وأهم المؤلفات الفلسفية والسياسية التى اشتهر بها لانجه هى :

١ — « المشكلة العمالية Die Arbeiterfrage وقد ظهرت طبعته الأولى فى عام ١٨٦٥ ، وأشرف هو ذاته على طبعتين أخريين كانت آخرهما عام ١٨٧٤ .

٢ — « آراء جون استورت مل فى المسائل الاجتماعية J.S. Mill's Ansichten über die sociale Frage (١٨٦٦) .

٣ ـــ تــاريخ المادية ونقــد دلالتها فى الـــعصر الحاضر Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutumg in der Gegenwart . وقـد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب فى عام ١٨٦٥ ، والطبعة الثانية فى عامى ١٨٧٣ و ١٨٧٥ .

٤ ـــ « أسس علم النفس الرياضى Die Grundlegung der mathematis-chen Psychologie (١٨٦٥) .

٥ ـــ « دراسات منطقية Logische Studien » وقد نُشر بعد وفاة لانجه بعــامين (١٨٧٧) وأشرف على نشره الفيـلسوف الألمانى « هرمـــان كوهين » .

* * *

ويتألف كتاب « تاريخ المادية » من بابين رئيسيين :

أ ـــ « تاريخ المادية حتى كانت » .

ب ـــ « تاريخ المادية منذ كانت » .

ولكل باب من هذين البابين أقسام تندرج تحتها فصول . وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى الأقسام التى يشملها كل من هذين البابين .

أ ـــ تاريخ المادية حتى كانت :

القسم الأول : المادية فى العصور القديمة (ويعالج هذا القسم الفلسفات اليونانية والرومانية فى خمسة فصول) .

القسم الثانى : فترة الانتقال (وهى تشمل العقائد التوحيدية وموقفها من المادية ، وكذلك الفلسفات المدرسية ثم عصر إحياء العلوم فى أوروبـا ، ويشمل هذا العصر بيكن وديكارت) .

القسم الثالث : مادية القرن السابع عشر (وهو يشمل جاسندى وهبز والفلاسفة الإنجليز) .

القسم الرابع : القرن الثامن عشر (ويعالج تأثير الفلاسفة الإنجليز فى فرنسا وألمانيا ، ثم مادية لامترى ، ودولباك ؛ ورد الفعل على المادية عند ليبنتس وفلف) .

ب ـــ تاريخ المادية منذ كانت :

القسم الأول : الفلسفة الحديثة (ويشمل فصلاً عن كانت والمادية ، وآخر عن المادية الفلسفية منذ كانت) .

القسم الثانى : العلوم الطبيعية (ويعالج موضوعات : المادية والبحث العلمى الدقيق ـــ والقوة والمادة ، والنظريات العلمية فى الكون ، والداروينية والغائية) .

القسم الثالث : تكملة العلوم الطبيعية : الإنسان والنفس (ويبحث فى العلاقة بين الإنسان والعالم الحيوانى ، والمخ والنفس ، وعلم النفس العلمى ، ووظائف الأعضاء الحسية) .

القسم الرابع : المادية الأخلاقية والدين (ويتحدث عن الاقتصاد السياسى والأنانية القطعية ، وعن المسيحية والتنوير ، والعلاقة بين المادية النظرية وبين المادية الأخلاقية ، والدين ، ووجهة نظر المثل الأعلى) .

وقد اعتمدنا فى هذا البحث على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب ، التى قام بها « إرنست تشستر توماس Ernest Chester Thomas ونشرت لأول مرة فى ثلاثة أجزاء ، فى الأعوام ١٨٧٧ و ١٨٩٠ و ١٨٩٢ . وقد أعيد طبع هذه الترجمة عدة مرات ، والطبعة التى اعتمدنا عليها هى طبعة سنة ١٩٥٠ فى مكتبة Routledge & Kegan Paul (فى سلسلة المكتبة الدولية لعلم النفس والفلسفة والمنهج العلمى) . وقد جمعت هذه الطبعة بين الأجزاء الثلاثة فى مجلد واحد ، ولكنها احتفظت بالترقيم الأصلى للصفحات فى كل من هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الترقيم الذى لا يطابق التقسيم الذى عرضناه للكتاب

تمامًا . ولذلك نود أن نورد هنا حدود كل جزء فى هذا الترقيم حتى لا يلتبس الامر على القارئ :

الجزء الأول : من البداية حتى نهاية القسم الثالث من الباب الأول (مادية القرن السابع عشر) .

الجزء الثانى : من بداية القسم الرابع (القرن الثامن عشر) حتى نهاية الفصل الثانى من ثانى أقسام الباب الثانى (العلوم الطبيعية : القوة والمادة) .

الجزء الثالث : من الفصل الثالث (النظريات العلمية فى الكون) حتى نهاية الكتاب . وقد صُدِّرت هذه الترجمة الإنجليزية بمقدمة قيمة للفيلسوف الإنجليزى الكبير « برتراند رسل » بعنوان « المادية ماضيها وحاضرها » .

الأفكار الرئيسية فى كتاب « تاريخ المادية » :

يمكن القول ، دون أية مبالغة ، إن هذا الكتاب موسوعة فلسفية ضخمة تجمع كل ما عُرف عن علاقة المادية بالفلسفة والعلم حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ولقد أظهر لانجه ، فى صفحات هذا الكتاب التى تزيد على ألف ومائة صفحة ، علمًا غزيرًا بتاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم حتى عصره . وتمتلئ صفحات الكتاب بهوامش طويلة قيمة تدل على سعة اطلاع هائلة ، وقدرة فذة على النقد والتحليل .

ومن الممكن أن يُنظر إلى هذا الكتاب من وجهين : فهو من ناحية تاريخ للفلسفة ، ومن جهة أخرى مناقشة مذهبية لفكرة المادية . وكل من الوجهين متداخل تمامًا فى الآخر . صحيح أن الباب الثانى كله ، باستثناء الفصلين الأولين ، ليس تاريخيًا وإنما هو استعراض لعلوم العصر فى علاقتها بالمادية ، ومع ذلك فإن الفصول التاريخية الخالصة كانت تحفل بالمناقشة المذهبية ، ولم تكن تقتصر على السرد التاريخى على الإطلاق . وفى هذه الفصول التاريخية عالج لانجه تاريخ الفلسفة كله تقريبًا من وجهة نظر المادية ، ولم يقتصر على الكلام

عن الفلاسفة الماديين وحدهم ، وإنما بحث فى أنصار المادية وخصومها على السواء ، بحيث يمكن أن يقال إن الكتاب تاريخ شامل للفلسفة حتى الفترة التى عاشها المؤلف .

وعلى ذلك فإن للكتاب مزايا ضخمة تجعله من أهم الكتب التاريخية فى الفلسفة ، وذلك لأسباب منها :

١ ـــ أن نظرته إلى التاريخ الفلسفى جديدة إلى حد بعيد ، لأنه يخرج بالفلسفة عن نطاقها المألوف ، ويرفع من شأن فلسفات مادية لها فى الأحوال العادية قيمة ضئيلة لدى مؤرخى الفلسفة . ففى كتابه هذا يجد دارس الفلسفة آفاقًا جديدة مخالفة لما اعتاد قراءته فى معظم الكتب الفلسفية ، حيث تسود النزعات المثالية والروحية ، ويكون تمجيد الفلاسفة على قدر ابتعادهم عن العالم الواقعى وتوغلهم فى عالم الأفكار الخالصة . وما أحق كتاب كهذا بعناية المشتغلين بالفلسفة ، إن لم يكن لما فيه من أفكار إيجابية ، فعلى الأقل لكى يجدوا فيه تغييرًا لما ألفوه ، ولكى يفيدوا من الاطلاع على وجهات نظر مخالفة قد تصدمهم فى بداية الأمر ، ولكنها كفيلة بأن توسع أفقهم العقلى وتزيد من رحابة نظرتهم إلى الأمور .

٢ ـــ أنه ، على الرغم من عنايته الكبيرة بالتاريخ ، كتاب حى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ . فهو فى مناقشته لأقدم المذاهب والشخصيات الفلسفية ، يربط آراءها بالواقع المعاصر له على الدوام ، ويستخلص من كل فكرة قديمة دلالتها بالنسبة إلى الحاضر الذى يعيش فيه . وهكذا تراه يتحدث عن القرن التاسع عشر بإسهاب فى الوقت الذى يعالج فيه فلاسفة أقدمين مثل ديمقريطس وأفلاطون وأرسطو ، ولا يكف عن إجراء المقارنات بين القدماء والمحدثين ، سواء فى متن الكتاب وفى الهوامش الغنية الزاخرة التى تمتلئ بها صفحاته .

٣ — إنه يقدم إلى القارئ فى نصفه الثانى صورة شاملة لحالة العلم فى أوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وهى صورة تكاد تكون موسوعية فى نطاقها ، إذ تشمل العلوم الجيولوجية والفلكية والبيولوجية والفيزيائية والنفسية والأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والدينية . ومن المؤكد أن الدراسة الفاحصة لكتاب كهذا كفيلة بأن تلقى ضوءًا ساطعًا على هذه الفترة الهامة من تاريخ العلم ، سواء من حيث تفاصيل الكشوف العلمية التى تمت فيها ، أو من حيث الدلالة الفلسفية العامة لهذه الكشوف .

على أن الكتاب ، على الرغم من مزاياه هذه ، ينبغى أن تؤخذ المعلومات الواردة فيه بشىء من الحذر ، وذلك للأسباب الآتية :

١ — أن الكتاب ذو نزعة « خلافية » واضحة ، أى أنه يتخذ موقفًا محددًا من الخلافات الناشبة بين المفكرين فى عصره ، ويدافع عن هذا الموقف بعنف ، بينما يهاجم آراء الخصوم كلما أتيحت له الفرصة . وبهذا المعنى يمكن القول إن الكتاب كان مرتبطًا بالمناقشات والمجادلات الدائرة فى ألمانيا فى الفترة التى عاش فيها المؤلف .

٢ — أن هذه النزعة الخلافية كانت تتمثل ، عند المؤلف ، فى انحيازه بقوة إلى فلسفة « كانت » . ويتمثل ذلك بوضوح فى التقسيم الذى وضعه للبابين الرئيسين للكتاب ، إذ يجعل فيهما من فلسفة كانت محورًا يدور حوله التفكير الكامل للفلاسفة جميعهم ، بحيث ينقسم تاريخ الفلسفة كله إلى ما قبل كانت وما بعده ، كما يتمثل إيمانه بكانت فى جميع مناقشاته ، التى ينحاز فيها إلى الموقف الكانتى دون أى تحفظ ، ويحاول إثبات صحته فى كل الأحوال . بل إن المذهب المادى ذاته ، الذى كان محورًا للكتابة ، كان هدفًا لهجومه الشديد فى كل مرة كان ذلك المذهب يبدو فيها متعارضًا مع التعاليم الكانتية : أى فى كل مرة يزعم فيها أنه يقدّم نظرية ميتافيزيقية عن التركيب النهائى للعالم ،

ولا يقتصر على معالجة قوانين المادة بوصفها قوانين عالم « الظواهر » فحسب .

٣ — أما بالنسبة إلى عصرنا الحاضر ، فيبدو أن الكتاب قد توقف قبل أن تظهر آثار مرحلة حاسمة من مراحل تطور المذهب المادى ، وهى الماركسية أو المادية الديالكتيكية . ففى الستينات والسبعينات من القرن الماضى ، كانت قد ظهرت مجموعة هامة من كتب ماركس وإنجلز ، ولكن الحركة التى أثاراها لم تكن قد بدأت فى التأثير على الأذهان ، ولم تكن دلالتها الهامة قد تكشفت بعد بوضوح إلا لفئة قليلة نسبيًا . ويبدو أن لانجه لم يكن من هؤلاء ، إذ أن كتابه الضخم لم يتضمن إلا إشارات هامشية بسيطة إلى كارل ماركس . وهو وإن كان قد وصفه فى أحد هذه الهوامش بأنه « يشتهر بأنه أعلم مؤرخى الاقتصاد السياسى الأحياء » (هامش ص ٣١٩ ، الجزء الأول) ، إلا أنه لم يجعل للمذهب الماركسى أى مكان فى كتابه . ولا جدال فى أن كتابًا يعالج المذاهب المادية دون أن يتضمن إشارة إلى أهم مراحلها وأقواها تأثيرًا فى تاريخ الإنسان ، يعد من وجهة النظر المعاصرة ، منطويًا على نقص خطير ، لأن أى كتاب معاصر لا يستطيع أن يتجاهل مذهب ماركس فى المادية إن كان بصدد التأريخ لحركة المادية بوجه عام ، وإنما ينبغى أن يفرد لها مكانة رئيسية فى هذه الحركة ، بغض النظر عن موقفه الخاص من حيث قبولها أو رفضها . وسوف تظهر آثار هذا النقص بوضوح خلال صفحات هذا البحث ، ولا سيما فى أجزائه المتعلقة بالموضوعات السياسية والأخلاقية .

* * *

ولكى نعرض لتفاصيل الأفكار الفلسفية التى وردت فى هذا الكتاب ، نرى أن من الأفضل تقسيمها إلى قسمين رئيسيين : أحدهما يتناول آراءه فى تاريخ الفلسفة ، والثانى يعرض موقفه من مشكلة المادية بوجه عام . أى أن

القسم الأول تاريخى ، والثانى مذهبى ، وهما يناظران إلى حد ما البابين الرئيسيين فى الكتاب ، وإن كان الباب الثانى قد تضمن ، كما قلنا من قبل ، فصلين تاريخيين فى البداية ، قبل أن ينتقل إلى البحث المذهبى لمشكلة المادية فى علاقتها بالعلوم المختلفة .

أ — آراء لانجه فى تاريخ الفلسفة :

سبق أن أشرت إلى القيمة الكبرى لهذا الكتاب من حيث هو عرض لتاريخ الفلسفة من زاوية غير مألوفة ، هى زاوية المذهب المادى . والواقع أن مشكلة المادية ، التى تبدو ثانوية أو ضئيلة الشأن فى كثير من كتب تاريخ الفلسفة ، تظهر فى هذا الكتاب على أعظم جانب من الأهمية ، وتُعد محورًا رئيسيًا دارت حوله خلافات الفلاسفة منذ أقدم العصور . وكان من نتيجة هذا التغيير الأساسى فى المنظور أن أصبح الكتاب جديدًا فى نظرته إلى تاريخ الفلسفة ، لأنه قد أبرز — من جهة — عنصرًا طالما تجاهله المؤرخون ، وأعاد — من جهة أخرى — تقويم الشخصيات المعروفة فى تاريخ الفلسفة ، بحيث أعلى مكانة البعض ، وعالجهم معالجة مفصلة ، مع أن أسماءهم لا ترد فى الكتب الشائعة إلا لمامًا ، بينما وجه نقده المرير إلى كثير من الشخصيات التى تحتلّ قمة التفكير الفلسفى فى نظر معظم المؤرخين .

وليس فى وسعنا بطبيعة الحال أن نعيد عرض تاريخ الفلسفة بأسره وفقًا لنظرة المؤلف إليه ، ولكنا سنكتفى بوقفات سريعة فى مراحل مختلفة من هذا التاريخ ، نوضح فيها مدى الجدة فى نظرة المؤلف إلى تاريخ الفلسفة ، ونتخذها نماذج لطريقته الخاصة فى مراجعة الآراء الشائعة عن فلاسفة العصور القديمة والحديثة .

المادية وبداية الفلسفة :

منذ الجملة الأولى فى كتاب « تاريخ المادية » ، يعبر لانجه عن الارتباط الوثيق بين المادية وبين الفلسفة ، فيقول : « إن المادية قديمة قدم الفلسفة ، ولكنها ليست أقدم منها » . وهو يشرح هذه الجملة فى هامش الصفحة فيقول إنها « موجهة ، من جهة ، ضد محتقرى المادية ، الذين يجدون فى نظرتها إلى الكون نقيضًا مطلقًا لكل تفكير فلسفى ، وينكرون عليها أية قيمة علمية ، كما أنها موجهة من جهة أخرى ضد أولئك الماديين الذين يحتقرون من جانبهم كل فلسفة ، ويتصورون أن آراءهم ليست بأية حال وليدة نظر فلسفى ، وإنما هى نتيجة خالصة للتجربة ، وللحكم الطبيعى السليم ، وللعلوم الفيزيائية » . وهكذا فإن المادية عنده مقترنة فى بداية ظهورها بنشأة الفلسفة ذاتها : فهى ليست مذهبًا ضئيل الشأن من الوجهة الفلسفية ، ولكنها فى الوقت ذاته ينبغى ألا تدّعى الترفع عن الفلسفة والارتباط بالعلم وحده .

ومنذ بداية الكتاب أيضًا يوضح لانجه أن المادية قد اشتبكت فى صراع حاد مع العقائد القديمة منذ ظهور أول المذاهب الفلسفية التى تدعو إليها . ذلك لأن الأفكار الدينية الوثنية التى كانت سائدة فى الشرق القديم وفى العقائد اليونانية المختلفة كانت خليطًا مضطربًا غامضًا ، يغذيه الجهل ويبعث فيه قوى متجددة . وهو يصف هذه العقائد بأنها كانت « مفتقرة إلى الروحانية بقدر ما كانت مفتقرة إلى المادية » . ولا شك أن مثل هذه العقائد التى لم تكن تستمد قيمتها إلا من شعور الناس بالجهل والعجز عن التحكم فى القوى الطبيعية ، كانت خليقة بأن تصطدم بمذهب يحاول الإتيان بمبدأ واحد لتفسير الكون ، ويسعى إلى بعث النظام والوحدة فى جميع الظواهر المادية . والفكرة التى يود لانجه أن يدافع عنها — وإن لم يكن قد صرح بها — هى أن الصراع بين المادية وبين العقائد الغابرة كان منذ البداية صراعًا بين العلم والجهل ، أى

بين الرغبة فى إيجاد تفسير منظم للظواهر وبين الاكتفاء بالأفكار المضطربة والآراء الغامضة . فالمسألة إذن لم تكن هجومًا من هذه العقائد على المادية رغبة منها فى الدفاع عن الروحانية ، وإنما كان الدافع الوحيد إلى هذا الهجوم هو ، فى واقع الأمر ، الرغبة فى الدفاع عن الجهالة والتفسير الغيبى للأشياء . ومن جهة أخرى فلم تكن المعركة التى خاضها الفلاسفة الماديون القدماء ضد رجال الأديان الوثنية راجعة إلى كراهيتهم للروحانية أو للمثل العليا ، بل كان مبعثها الوحيد هو تأكيد حكم العقل وسيادة القانونية فى فهم العالم ، والرغبة فى المضى فى التفسير إلى أقصى مدى ممكن ، ومعاداة الجهل فى كل صوره ، ومنها تلك الصورة التى تؤكد عدم قابلية ظواهر كثيرة فى الكون للتفسير العلمى . وبهذا المعنى تكون المادية مرادفة للنزعة إلى التفسير العقلى للأشياء . وأقوى دليل على ذلك ارتباطها الدائم بالتقدم العلمى ، وازدهارها فى العصور الذهبية للعلوم . وقد تجلى ذلك منذ أول عهود التفكير الفلسفى عند اليونانيين ، إذ أن مادية الطبيعيين الأولين كانت مقترنة بفترة ازدهار هائل للعلوم الفلكية والرياضية والطبيعية ، وهو الازدهار الذى تجلت أوضح مظاهره فى مدينة أيونيا ، مهبط الفلسفة اليونانية ، وموضع التقاء خلاصة الثقافات القديمة .

سقراط والمادية :

حين يتحدث لانجه عن سقراط ، فإنه فى واقع الأمر يصدر حكمًا على الفلسفة العقلية اليونيانية بأسرها . فسقراط هو الذى بدأ رد الفعل الضخم على المذهب المادى فى الفلسفة اليونانية ، واستهل تلك الحركة العقلية الهائلة التى بلغت قمتها العليا فى فلسفة أرسطو ، والتى دخلت فيها بعد تحالف مع الفلسفات اللاهوتية فى العصور الوسطى ، وظلت مسيطرة على الأذهان فى العالم الغربى على نحو لا يمكن القول إن آثاره كلها قد اختفت حتى اليوم . ومن

جهة أخرى فإن من المستحيل عمليًا وضع حد فاصل دقيق بين تفكير سقراط وتفكير أفلاطون . ومن هنا فإن إعادة تقويم فلسفة سقراط ، على النحو الذى يقوم به لانجه فى هذا الكتاب ، هى فى واقع الأمر إعادة لتقويم التيار العقلى فى الفلسفة الغربية كلها ، ولا سيما فى قطبيه الكبيرين : أفلاطون وأرسطو .

ويؤكد لانجه أن المحاورات الأفلاطونية ، التى تحدثت فى معظم الأحيان بلسان سقراط وعبرت فى أحيان غير قليلة عن آرائه ، كانت تحفل بالخدع المنطقية والألاعيب وجميع أنواع المغالطات التى يرتكبها سقراط الظافر دائمًا . فهو يتلاعب بخصومه « كما يتلاعب القط بالفأر » ، ويدفعهم إلى الوقوع فى التناقض ، وإلى الاعتراف بأن استدلالاتهم باطلة ، ولكنهم لا يتخلصون من هذا الخطأ إلا ليقعوا على يديه فى خطأ آخر . وفى رأى لانجه أن هذه الطريقة فى الجدال تفيد فى الحديث ، وفى الصراع المباشر بين الحجج ، حيث يجرب الشخص قواه العقلية ضد شخص آخر ، ولكنها لا تفيد فى البحث العلمى والسعى الجاد إلى المعرفة . ذلك لأن العلم لا يهدف إلى إفحام الخصوم ، وإنما يرمى أساسًا إلى كشف الحقيقة دون مغالطة أو مجادلة عقيمة . وعلى قدر ما كان سقراط بارعًا فى الاهتداء إلى أخطاء خصومه ، كان هو ذاته يقع فى أخطاء لا تقل عنها خطورة ، ولكنه كان دائمًا يعجز عن كشف الخطأ فى استدلالاته الخاصة . وإذا لم يكن فى وسعنا أن نتهم سقراط بالغش والخداع فى المناقشة ، فإنه كان على الأقل مسئولاً عن ذلك الاتجاه اليونانى إلى جعل الفلسفة نوعًا من الجدال اللفظى الذى هو أشبه ما يكون بمباريات مصارعة عقلية ، تضيع فيها الحقيقة الهادئة فى غمار المعارك الكلامية والرغبة المتحمسة فى قهر الخصوم .

ولقد كان سقراط يدّعى أنه لا يعلم شيئًا ، ويتخذ موقف البراءة والسذاجة من خصومه ، ويطلب إليهم أن يزيدوه علمًا ، ولكن هذه البراءة الفكرية كانت

تخفى وراءها ، فى واقع الأمر ، نزعة قطعية جازمة ، سرعان ما تظهر عندما يحتار الخصم ويعجز عن المضى فى المناقشة . وقوام هذه النزعة القطعية مجموعة بسيطة من المبادئ الثابتة : « كالقول إن الفضيلة هى المعرفة ، وأن العادل وحده هو السعيد ، وأن أول واجبات الإنسان معرفته لنفسه ، وأن علوّ المرء بنفسه أجدى من أية عناية يوجهها إلى الأشياء الخارجية»[1] . فإذا ما أحرجه الخصم فى مسألة معينة ، عاد إلى التذرع بجهله الدائم ، وذكّرنا بالنبوءة التى أعلنت أنه أحكم الإغريق لأنه كان يعلم أنه جاهل ، على حين أن غيره لا يعلمون مثله أنهم لا يعلمون . ومع ذلك فقد كان سقراط أبعد الناس عن روح الشك : لأن افتراض وجود معرفة يقينية ، وإمكان وصول العقل البشرى إليها ، كامن فى كل عبارة نطق بها .

ومع ذلك فإن لا نجد لا ينكر أن سقراط أسدى إلى الفلسفة خدمة كبرى : فمن الممكن أن يُعد رائدًا للنزعة النقدية فى الفلسفة ، لأن هدفه كان تمهيد الطريق للمعرفة الحقة بالقضاء على كل معرفة باطلة ، ووضع منهج يتيح التمييز بين الحقيقة والبطلان . فمنهج سقراط إذن نقدى فى أساسه ، وفكرته القائلة إن النقد أساس المعرفة ، كانت ولا تزال فكرة لها قيمتها الكبرى فى الفلسفة . والأهم من ذلك أنه أسهم فى تأكيد التمييز بين المظهر والحقيقة ، وأكد أن العلم إنما يكون بالماهيات الكلية للأشياء ، على حين أن الظواهر البادية لا تصلح أساسًا لأية معرفة حقة .

ويشترك سقراط مع أفلاطون وأرسطو فى أنهم جميعًا قد أحدثوا ردِ فعل عنيفًا على النزعة المادية السائدة لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين عليهم ، و لم يكتفوا بذلك وإنما قلبوا موازين الأمور بحيث أصبحت وجهة النظر الدنيا هى العليا ، وأحيوا من جديد تلك الأخطاء والأوهام القديمة التى كان الماديون

---

(١) تاريخ المادية . الجزء الأول . ص ٧٠ .

الأولون قد قضوا عليها — ولكنهم أحيوها من جديد فى صورة أبهى وأروع ، وأضفوا عليها سلطة ونفوذًا . وبينما كانت الخرافة القديمة صريحة واضحة ، أصبحت على أيديهم تكتسى بثوب وقور ، هو ثوب العقل المصوغ فى قالب بشرى بحت ، والغائية التى تصور الطبيعة على مثال الإنسان .

ولقد ركز الماديون القدماء أبحاثهم فى ميدان العلوم الطبيعية والرياضية ، أى فى ذلك الميدان الذى يستطيع العقل إحراز تقدم حقيقى فيه ، أما رد الفعل الذى بدأه سقراط فقد نقل مركز الاهتمام إلى علوم الأخلاق والنفس البشرية ، أى إلى ميدان يستحيل فيه تحقيق تقدم تتفق عليه كل الأذهان . بل إن أرسطو عندما أراد أن يعود فيما بعد إلى بحث تلك الفروع القديمة التى تجاهلها أفلاطون وسقراط ، خلط بين البحث الطبيعى والبحث الأخلاقى ، وذلك بإدخاله فكرة الغائية ، وهى فكرة ذات أصل أخلاقى واضح . فالغاية عند أرسطو تتفق مع الماهية الفكرية للأشياء ، ولكن هذا يعنى أننا نسبنا إلى هذه الغايات القدرة على تحقيق ذاتها فى الأشياء الطبيعية ، وهى فكرة لا يمكن تصورها فى العلم ، ولا ترجع إلا إلى التشبيه بطريقة الإنسان العملية فى تشكيل الأشياء حسب غاية معينة[١] .

هل كان ديكارت ماديًا ؟

يتحدد موقف ديكارت من المادية من خلال حقيقتين متعارضتين : فمن الشائع أن يقال إن ديكارت كان عدوًا للفلسفة المادية ، وأنه فتح الطريق أمام المثالية بقضيته المشهورة « أنا أفكر إذن أنا موجود » . ولكن من الواجب أن نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن واحدًا من أشد الماديين الفرنسيين تطرفًا ، وهو « لامترى » يؤكد انتسابه إلى ديكارت ، فكيف إذن نحل الإشكال

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٢ — ٥٣ .

الذى تنطوى عليه هاتان الحقيقتان المتعارضتان ؟.

يرى لانجه أن ديكارت قد دفع المذهب المادى إلى الأمام دفعة قوية عندما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها أنموذجًا لمكل العلوم . صحيح أن الرياضة علم عقلى ، ذو منهج استنباطى ، وأن الطريقة الاستنباطية تتنافى مع روح المذهب المادى ، التى هى تجريبية فى أساسها . « ومع ذلك فقد كان ديكارت هو العامل الأكبر على سيطرة ذلك الجانب الرياضى من الفلسفة الطبيعية ، الذى طبق على جميع ظواهر الطبيعة معيار العدد والشكل الهندسى »(١) . وكان معنى ذلك تغليب النزعة الآلية فى بحث الطبيعة ، وهى نزعة مادية فى أساسها . وإذن فقد كان ديكارت هو الذى أذاع فكرة الآلية فى هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الحديثة ، وهى الفكرة التى ظهرت بأوضح صورها فى كتاب لامترى « الإنسان الآلة L'homme machine » . وإلى ديكارت ترتد الفكرة القائلة إن جميع وظائف الحياة العقلية ، فضلاً عن المادية ، تُعد آخر الأمر نواتج لتغيرات آلية .

ومن المؤكد أن المادية قد وجدت سندًا كبيرًا فى آراء ديكارت التى تُرجع كل التغيرات فى العالم الطبيعى ، بل وفى الإنسان ذاته ، إلى ظاهرة الحركة ، وإلى تأثير الأجسام بعضها فى بعض ، مما يؤدى تلقائيًا إلى استبعاد التفسيرات الصوفية للطبيعة . ويقتبس لانجه فى هذا الصدد عبارة ديكارت المشهورة فى كتاب « انفعالات النفس » : « إن الجسم الميت لا يكون ميتًا لأن النفس تغيب عنه ، بلا لأن الآلة الجسمية ذاتها تفسد فى جزء أساسى منها » . ثم يعلق على هذه العبارة قائلاً : « إذا تذكرنا أن كل الأفكار المتعلقة بالنفس لدى الشعوب البدائية إنما ترجع إلى مقارنة بين الجسم الحى والجسم الميت ... لرأينا على الفور فى هذه النقطة الواحدة إسهامًا له أهمية فى دعم المذهب المادى فى المجال البشرى »(٢) . ومن هنا فإن لانجه يذهب إلى

---

(١) المرجع نفسه . ص ٢٤٢ .(٢) المرجع نفسه . ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

أن « لا مترى » كان على حق عندما أرجع ماديته إلى ديكارت ، وحين أكد أن ديكارت كان فيلسوفًا حذرًا ، حاول تجنب رجال الدين فأضاف إلى نظريته نفسًا هي فى حقيقة الأمر خارجة تمامًا عن مضمون النظرية ذاتها .

ومع ذلك فإن الجانب المثالى موجود بدوره فى تفكير ديكارت ، ومن الجائز أن ديكارت قد احتفظ بالمادية والمثالية معًا دون أن يحاول التوفيق بينهما على نحو ما فعل كانت . ولكن الجانب المثالى هو الذى أثار اهتمام الناس ، وطغى بذلك على الجانب المادى فى فلسفته . أما ديكارت نفسه فكان الأمر لديه على عكس ذلك : إذ أنه لم يُبدِ اهتمامًا كبيرًا بالنظرية الميتافيزيقية التى ترتبط الآن باسمه ، على حين أنه أبدى أشد الاهتمام بأبحاثه العلمية والرياضية ، ونظريته الآلية فى الطبيعة . وكل ما فى الأمر أنه عندما وجد الناس يستحسنون آراءه الميتافيزيقية وبراهينه على وجود الله ولامادية النفس ، أطربه أن يشتهر بين الناس بأنه ميتافيزيقى كبير ، وبدأ يبدى اهتمامًا متزايدًا بهذا الجانب من مذهبه . وكان هذا التحول إلى الميتافيزيقا أدعى إلى اطمئنانه على نفسه من هجوم رجال الدين ، « إذ أن من المعروف أن خوفه من رجال الدين قد دفعه إلى إعادة النظر فى مؤلفاته التى كانت قد تمت بالفعل ، ومراجعتها مراجعة دقيقة . ومن المؤكد أنه سحب منها — رغمًا عما كان يؤمن به فعلاً — نظريته فى دوران الأرض »[١] .

كانت والمذهب المادى

سبق أن أشرنا إلى أن لانجه كان من أنصار كانت المتحمسين . وقد يبدو غريبًا أن يظهر مؤلف ضخم عن المذهب المادى على يد واحد من أقطاب النزعة الكانتية الجديدة فى ألمانيا . ولكن الواقع أن لانجه قد وفق بين آراء كانت

---

(١) المرجع نفسه . ص ٢٤٨ .

وبين المذهب المادى على طريقته الخاصة : فهو من ناحية ليس نصيرًا متحمسًا للمذهب المادى فى كل الأحوال . ذلك لأن المادية فى نظره لها قيمتها بوصفها طريقة فى تفسير الظواهر تخلّصنا من المبالغات والأوهام الميتافيزيقية ، وتزيد الفلسفة اقترابًا من روح العلم ، ولكنها لا تعدو أن تكون « طريقة فى تفسير الظواهر » فحسب ، أعنى أنها لا تقدم تفسيرًا نهائيًا للأشياء فى ذاتها ؛ وهى تقضى على ذاتها إذا حاولت أن تقيم بدورها نظرتها الميتافيزيقية الخاصة إلى الكون ، وتدعى أنه التعبير الكامل عن الطبيعة النهائية للأشياء . وإذن فالمادية عنده مقبولة من حيث أنها منهج فى النظر إلى الأمور ، قريب من الروح العلمية الحقيقية ، ولكنها مرفوضة من حيث أنها نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الأشياء فى ذاتها تظل مجهولة لدينا تمامًا .

ومن جهة أخرى فإن لانجه يذهب إلى أن كانت لم يكن معاديًا للمادية إلى الحد الذى يتصوره معظم مؤرخى الفلسفة : ذلك لأن كانت قد تأثر أشد التأثير بفلسفة هيوم ، وهيوم فيلسوف تجريبى لا يؤمن بوحدة الذات أو بوجود جوهر للنفس أو بأن النفس بسيطة متوحدة . ومثل هذه الآراء عند هيوم لا تتمشى مع الإيمان بخلود النفس ، ومن هنا فإنها تضر بقضية اللاهوت على قدر إضرارها بقضية الميتافيزيقا . فإن كان صاحب هذه الآراء هو أقوى الناس تأثيرًا فى تفكير كانت ، فمن الواجب أن ننظر إلى علاقة كانت بالمادية فى ضوء مخالف لما هو مألوف : إذ أن كانت ، مع معارضته للمادية ، لم يكن ممن يزدرونها أو يستبعدونها تلقائيًا . وهكذا يعرض لانجه فلسفة كانت عرضًا مفصلاً ، ويهتم بوجه خاص بفكرة مثالية المكان والزمان من حيث تأثيرها فى موقفه من الفلسفة المادية ، كما يهتم أيضًا بمقولة العلية التى كانت آراء « كانت » فيها بمثابة رد فعل على نزعة الشك عند هيوم ، بحيث انتهى إلى أن العصور الذهنية تنتسب بالضرورة إلى تركيبنا الخاص ، لا إلى التجربة ذاتها . وعلى أية

حال فإن لانجه يثبت أن كثيرًا من عناصر الفلسفة الكانتية لا تتعارض مع المذهب المادى ، ويكفى أن كانت يؤكد أن العالم الظاهرى — وهو العالم الذى تبحث المادية فى قوانينه — هو العالم الوحيد المعروف لنا . فلا تعارض على الإطلاق بين فلسفة كانت وبين أية نزعة مادية طالما أننا ننظر إلى هذا العالم على أنه عالم ظواهر فحسب . ومن المؤكد أن كانت لا يرفض على الإطلاق أى بحث علمى يهدف إلى استخلاص قوانين عالم الطبيعة ، منظورًا إليه على أنه عالم الظواهر . أما إذا ادعت المادية أن القوانين التى يصل إليها العلم متعلقة بالأشياء فى ذاتها ، فإنها فى هذه الحالة تتعارض مع أصول الفلسفة الكانتية وتتعرض فى الوقت ذاته لنقد شديد من جانب المؤلف .

وسوف نرى فى الجزء التالى من هذا البحث كيف أن لانجه يوجه انتقادات شديدة إلى المذاهب المادية التى تزعم أنها تتوصل إلى الطبيعة النهائية للأشياء ، على الرغم من إيمانه بقيمة المادية من حيث هى منهج علمى فى البحث .

ب — المادية والعلم :

أفادت المادية كثيرًا من تقدم العلوم الطبيعية ، حتى أن الماديين الذين عرفهم « لانجه » حاولوا أن يربطوا مذهبهم بالعلم ربطًا نهائيًا ، مؤكدين أنه لا مجال للبحث فى أى موضوع ما عدا العلم الطبيعى ، إذ لا يوجد خارج الطبيعة شىء . ومعنى ذلك أن الفلسفة لم يعد لها مجال ، بل لقد أصبحت — بعد تقدم العلوم الطبيعية — عائقًا حقيقيًا فى وجه الفهم العلمى للعالم . وإذن فالماديون يقولون بهوية تفكيرهم مع العلم ، على حين أن التفكير الفلسفى المضاد لمذهبهم لا يساعد فى رأيهم على توسيع نطاق المعرفة .

ويتفق « لانجه » مع هذا الحكم بقدر ما ينطبق على الفلسفات المثالية الألمانية فى تطوراتها بعد كانت — وهى الفلسفات التى يتخذ منها موقفًا شديد العداء . فطريقة تفكير شلنج وهيجل وغيرهما من المثاليين تبرر بالفعل عدم ثقة

العلماء بالفلسفة . غير أن الفلسفة فى تطوراتها السابقة ، أى منذ ديكارت حتى كانت ، لم تكن تتخذ من العلم هذا الموقف ، وإنما كانت تساير العلم وتسانده ، بل كانت فى أساسها طريقة علمية فى النظر إلى الأمور ، فضلاً عن أنها كانت محاولة لكشف أوجه أخرى للعالم غير ذلك الوجه الذى تكشفه لنا الحواس . وفى هذه الحالة يقف لانجه موقف المعارضة الشديدة من الادعاءات المادية ، وينكر على هذا المذهب زعمه أنه هو الممثل الوحيد للعلم ، وهو كفيل باستبعاد الفلسفة نهائيًا من مجال المعرفة البشرية . فللفلسفة كل الحق فى الوقوف إلى جانب العلم ، وكل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة مصيرها الإخفاق .

ويعتقد لانجه أن « كانت » يقدم إلينا مثلاً رائعًا لمفكر جمع بين الاهتمام بالعلم والإسهام فيه وبين القدرة على تشييد مذهب فلسفى وطيد الأركان . فقد كان « كانت » من أوائل من قالوا بالنظرية التى تردّ أصل الأجرام السماوية إلى مجرد تماسك المادة المبعثرة فى أرجاء الكون . وهو قد استبق المذهب التطورى فى نواحٍ غير قليلة ، إذ تحدث فى محاضراته العامة عن تطور الإنسان من حالة حيوانية سابقة . وفضلاً عن ذلك فقد رفض كانت فكرة وجود « مقر » للنفس ، وأكد أنها فكرة لا معقولة ، وكثيرًا ما كان ينادى بأن الجسم والنفس شىء واحد يُدرَك على نحوين مختلفين . وهذه كلها عناصر مادية غاية فى الوضوح ، تضمّنها تفكير كانت واتسع لها . ومع ذلك فإن تفكيره الذى لم يكن يستطيع أن يتعلم المزيد من الماديين ، لأن كل قضاياهم موجودة فيه ضمنًا ، قد ظل محتفظًا بالطبع المثالى . أى أن كانت قد استطاع أن يعترف للعلم بمجاله الخاص ويُسهم فى تقدمه بجهود غير قليلة ، ولكنه مع ذلك لم ينكر على الفلسفة حقها فى استطلاع مجالات أخرى . فالعلم هو الوسيلة الرئيسية ، بل الوحيدة ، لتوسيع نطاق معرفتنا بالعالم المعطَى لنا عن

طريق حواسنا ، ولتنظيمه وجعله معقولاً بالنسبة إلينا . ولكن نظرة العلم الآلية لا تسرى إلا على عالم الظواهر هذا . ومن وراء هذا العالم ، يوجد عالم الأفكار الذى يتعين علينا ألا نتجاهله . فالعلم يقف عند حدود هذا العالم المثالى أو الفكرى الذى لا تقدر على استطلاعه إلا الفلسفة .

أما الزعم بأن النظرة المادية هى وحدها الكفيلة بتحقيق تقدم المعرفة البشرية ، فإن لانجه يرد عليه بقوله إن هذه النظرة ، على العكس من ذلك ، محافظة بطبيعتها . فلا شىء يدفع المادى إلى تجاوز الظواهر الحسية المباشرة ، وإلى استخلاص أوجه جديدة غير مألوفة للأشياء ، والقيام بتجارب ومحاولات جريئة تغير مجرى المعرفة السائدة . بل إن هذه الجرأة وذلك التجديد يحتاجان إلى ذهن لا يتقيد بالمحسوسات المباشرة ، ولا يحول شىء بينه وبين تجاوز ما هو معطى ، والتحليق فى آفاق أعلى من مستوى ما هو حاضر أمامه مباشرة . ومن هنا يؤكد لانجه أن الكشوف والانقلابات الكبرى فى العلم قد تمت على أيدى علماء لم يكونوا من ذوى النزعة المادية[1] .

فهل يعنى ذلك أن لانجه يحارب المادية المعاصرة له ولا يقبل أية قضية من قضاياها ؟ الواقع أن موقف لانجه من المادية ، كما قلنا من قبل ، موقف مزدوج : فهو يحتفظ من المادية بفكرة انتظام الطبيعة وقانونيتها ، ويرى فى هذه النزعة وسيلة لمحاربة كل أنواع التفكير الخرافى أو الميتافيزيقا المغرقة فى الغرور . ولكنه يعترض على المادية بشدة فى فكرتها القائلة إن المادة هى جوهر الأشياء والموجودات جميعًا . ومع ذلك فمن الواجب أن ننبه إلى أن اعتقاده بانتظام الطبيعة لا يعنى أن هذا الانتظام فى رأيه « موضوعى » ، ينتمى إلى طبيعة الأشياء ذاتها ، بل إن تأثره بتفكير كانت جعله يؤمن بأن هذا الانتظام يرتد آخر الأمر إلى الذات التى تضفى قوانينها ومبادئها — أو صورها ومقولاتها — على

---

(١) المرجع نفسه . الجزء الثانى : ص ٣٣٩ .

كل ما تدركه فى عالم الظواهر .

فلنتأمل إذن كيف يطبق لانجه آراءه هذه فى مجالات علمية محددة :

١ــ علم الفيزياء :

كان هذا العلم ، فى عصر لانجه ، قد بدأ يغلِّب فكرة الطاقة على فكرة المادة ، ويردّ الثانية إلى الأولى . ومع ذلك فإن قانون بقاء الطاقة قد لقى تجاهلاً من الماديين المعاصرين له ، من أمثال فشنر Fechner وبوشنر Buchner . « ذلك لأن العنصر الصحيح فى المادية ــ وهو استبعاد المعجزة والتخبط من مجال الطبيعة ــ يثبت بفضل هذا القانون على نحو أعلى وأعم مما يستطيع الماديون إثباته من وجهة نظرهم الخاصة . أما العنصر الباطل ــ وهو القول بأن المادة هى مبدأ كل ما هو موجود ــ فإنه يُطرح جانبًا ، بفضل هذا القانون ، على نحو يبدو نهائيًا قاطعًا »[١] .

والواقع أن عدم قدرتنا على تصور طاقة خالصة ، إنما يرجع إلى ضرورة نفسية تجعلنا ندرج ملاحظاتنا تحت مقولة الجوهر . فنحن لا ندرك إلا طاقات ، ولكنا نطالب بعنصر تحل فيه هذه الظواهر المتغيرة ، أى بجوهر . وهذا الجوهر هو فى واقع الأمر تلك « المادة » المجهولة التى يفترضها الماديون ، ويعتقدون أنها الشكل الوحيد للوجود . ولكن المادة ليست فى واقع الأمر إلا تعبيرًا عن حاجة تقتضيها طبيعة تفكيرنا ، ولا تصدق على الواقع المطلق ، الذى هو فى ذاته مجهول . ومن هنا فقد عرّف لانجه المادة بأنها « ذلك العنصر فى الشىء ، الذى لا نستطيع أو لا نريد أن نمضى فى تحليله إلى طاقات ، والذى نجمّده ونثبّته فنجعل منه أصلاً للقوى التى نلاحظها وحاملاً لها » .

---

(١) الجزء الثانى ، ص ٣٩١ .

٢ ـــ علم الحياة :

يبدو لأول وهلة أن نظرية التطور عند داروين قد استبعدت فكرة الغائية نهائيًا من مجال علم الحياة . ولكن هناك نوعًا من الغائية لا تستبعده هذه النظرية ، هو ذلك النوع الذى اعترف به كانت ، والذى هو مجرد إقرار بمعقولية العالم . ذلك لأن الداروينية بدورها ليست إلا نظرية تُضفى طابعًا معقولاً على أصل الأنواع الحية . وإذن فغائية العالم ليست ، من الوجهة الشكلية ، إلا تكيف هذا العالم مع أذهاننا ، وهذا التكيف يتطلب بالضرورة سيادة قانون العلية على نحو مطلق ، دون تدخل من أية قوى خارقة للطبيعة ، كما يتطلب أن تكون الأشياء قابلة للفهم عن طريق ترتيبها وتنظيمها فى صور وأنواع محددة . وهذا بعينه ما فعلته نظرية التطور فى مجال الأحياء . أما النوع الآخر من الغائية ، القائل بتدخل قوى تخرج بالحوادث عن مجراها المنتظم ، وهو الغائية التشبيهية بالإنسان ، فإنه يتنافى مع أسس فلسفة كانت ، مثلما يتنافى مع العلم ومع الداروينية بوجه خاص .

٣ ـــ علم النفس :

لا ينكر لانجه أهمية البحث العلمى التجريبى الحديث فى علم النفس وعلم وظائف الأعضاء . فلهذه الأبحاث فى نظره قيمة عظمى، ولكنها لا تؤدى بأية حال إلى دعم المادية . فلندرس تأثير العوامل الميكانيكية فى الإدراك كما نشاء ، ولكن كل ما سننتهى إليه فى الواقع هو أننا كشفنا القوانين الآلية التى تنظم أفكارنا ، لا حواسنا . ولو استطعنا أن نرد كل شىء إلى الحواس ، لوجدنا آخر الأمر أن الحواس ذاتها إنما هى أفكار فى أذهاننا . « ذلك لأن كل تركيب مادى ، حتى لو كنت أستطيع إثبات وجوده بالمجهر أو المشرط ، يظل مع ذلك

مجرد فكرة لى ، ولا يمكن أن يختلف فى طبيعته عما أسميه بالذهن »[١]. وهكذا فإن أى تفسير يمكن أن يأتى به علم النفس ، بشأن مفاهيم مثل الإدراك أو الإحساس أو غيرها ، لا بد أن يُردّ إلى طبيعة « تركيبنا » ، لأن كل ما ندركه فى صورة إحساس يرتد إلى فكرة فى ذاتنا فى آخر الأمر . ولا شك أن هذه الطريقة فى تفسير كشوف علم النفس — أو أى علم آخر — كفيلة بأن تفسد أية نتيجة يتوصل إليها ذلك العلم ، لأن كل شىء يرجع حسب هذا المقياس إلى « فكرة » ذاتية ، وهذا النوع من « المثالية » يستحيل تفنيده بالمنطق المألوف ، وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه عقيم لا يغير من الأمور شيئًا ، وإنما يزيدها تعقيداً .

٤ — السياسة والأخلاق :

يعنى لانجه بالمادية فى الأخلاق كل مذهب يحدد هدف السلوك الأخلاق ، لا على أساس فكرة تسرى على نحو مطلق ، وإنما على أساس السعى إلى تحقيق حالة مرغوب فيها . مثل هذا المذهب يبدأ — كالمادية النظرية — من المادة فى مقابل الصورة ، وكل ما فى الأمر أن المقصود هنا ليس مادة الأجسام الخارجية ، وإنما المادة الأولية للسلوك العملى ، أى الدوافع ومشاعر اللذة والألم[٢] .

وعندما تطبق هذه المادية الأخلاقية فى مجال السياسة ، تتحول إلى شكل من أشكال الأنانية : كالقول بالحرية الاقتصادية وبفكرة المنفعة ، وتغليب القيم « العملية » والرغبة فى توسيع نطاق الأعمال الخاصة وتكديس الأرباح . وهكذا يربط لانجه بين الرأسمالية بجميع مظاهرها المعروفة ، والتى كانت أشد

---

(١) الجزء الثالث ، ص ٢٠٥ .

(٢) الجزء الأول ، ص ٤٧ .

تطرفاً فى عصره بطبيعة الحال ، وبين المادية : إذ أن الجشع الرأسمالى والرغبة فى الانتفاع على حساب الغير إنما ترتبط ، فى رأيه ، بالتقدم المادى وبالاهتمام بالأوجه المادية للحياة بعد الثورة الصناعية .

ولا شك أن آراء لانجه هذه تُعد ، من وجهة النظر المعاصرة ، باطلة تماماً ، لأن المادية ترتبط فى أذهاننا الآن بالعداء للرأسمالية ، الذى يتمثل على أوضح صورة فى المادية الديالكتيكية عند ماركس . ولعل الخلط الذى وقع فيه لانجه فى هذا الصدد هو أوضح مظهر من مظاهر ذلك النقص الرئيسى فى كتابه،وهو تجاهله للمادية الماركسية وعدم إدخالها ضمن الأشكال المعترف بها للمذهب المادى . على أن فى وسعنا أن نستخلص من هذا الخلط أمراً له دلالته البالغة : فها هو ذا مفكر استعرض تاريخ المادية ، حتى عصره ، بدقة بالغة ، وانتهى إلى الربط بينها وبين الرأسمالية فى مجال الاقتصاد السياسى . أليس فى هذا دليل بالغ على مدى الاضطراب فى فهم كلمة « المادية » ، وفى استخلاص مضموناتها الأخلاقية والسياسية ؟ الحق أن معظم الناس ما زالوا يربطون — عن وعى حيناً ودون وعى أحياناً — بين المادية وبين معنى الجشع والسعى إلى الربح وتكديس الأموال وتحقيق المصالح الشخصية . فهل يكون من المستغرب ، والحال هذه ، أن نرى أشد دول العالم تمسكاً بدافع الكسب والربح ، وأعظم شعوب العالم حباً للمال ، تتخذ من نفسها حامية للروحية فى العالم ضد « مادية » الاشتراكيين ؟ وهل يكون من المستغرب أن يتهم كل مذهب يرمى إلى تحقيق المزيد من عدالة التوزيع ، وإلى تأكيد قيم التعاون والتضامن فوق القيم الفردية الضيقة المحدودة ، بأنه مذهب يتجاهل العناصر « الروحية » فى الإنسان ؟ الحق إن الأمور كلها مختلطة والمقاييس مقلوبة ، وأن الصورة التى ما زالت عالقة بأذهان مجموعات كبيرة من البشر ، فى النصف الثانى من القرن العشرين ، لا تقل اضطراباً — فى المجال السياسى — عن تلك التى نجدها عند

« لانجه » منذ قرن من الزمان . والسبب الأكبر فى ذلك الاضطراب هو الخلط الكبير فى فهم ذلك المصطلح العظيم الخطورة ، مصطلح « المادية » — وهو خلط يمكن أن يعد دعامة كبرى ترتكز عليها دعايات القرن العشرين .

نصوص مختارة من كتاب « تاريخ المادية »

فضل التفكير العربى على العلم

فى هذا النص يوضح لانجه موقف المفكرين والفلاسفة الغرْب من مشكلة المادية ، التى يفهمها فى هذا الجزء من الكتاب بمعنى يقرب من معنى « الروح العلمية » . ومن هنا فإن النص بأكمله يعد من خير الشواهد التى قدمها الكتاب الغربيون على فضل الحضارة العربية فى ميدان العلم :

« ... كان ثالث الأديان التوحيدية الكبرى ، وهو الإسلام ، أقربها إلى الروح المادية . فقد كانت هذه العقيدة ، التى هى أحدث العقائد الثلاث عهدًا ، أسرعها إلى رعاية الروح الفلسفية المتحررة ، التى نمت مع الازدهار الرائع للحضارة العربية ، وكان لها تأثير قوى فى المحل الأول على يهود العصور الوسطى ومن ثم على مسيحى الغرب بطريق غير مباشر .

ولقد ظهرت فى الإسلام ، حتى قبل معرفة العرب للفلسفة اليونانية ، شيع ومدارس متعددة فى علم الكلام ، تكونت لدى بعضها فكرة عن الله بلغت حدًا من التجريد استحال معه على أى بحث فلسفى أن يمضى أبعد منها فى هذا الاتجاه ، على حين أن بعضها الآخر لم يكن يؤمن إلا بما يمكن تعقله وإثباته ... وقد ظهرت فى

المدرسة الكبرى بالبصرة ، طائفة من العقليين ، تحت رعاية العباسيين ، كانت تسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان .

ولو قارنا بين هذا التيار الزاخر من علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة ... وبين المشائين الذين تطرأ أسماؤهم على أذهاننا عادة عندما يرد ذكر الفلسفة الغربية الوسيطة ، لبدا هؤلاء الأخيرون مجرد فرع ضئيل الأهمية نسبيا ، دون تنوع مذكور فى داخله . ولم يكن ابن رشد ، الذى كان اسمه أكثر الأسماء شيوعا فى الغرب بعد أرسطو ، نجما يحتل المكانة الأولى فى سماء الفلسفة الإسلامية . وإنما ترجع **أهميته الحقيقية** إلى أنه هو الذى تجمعت عنده نتائج الفلسفة العربية الأرسططالية التى كان هو ذاته آخر ممثل عظيم لها ، وهو الذى نقلها إلى الغرب فى مجموعة واسعة النطاق من المؤلفات ، ولا سيما فى شروحه على نصوص أرسطو . ولقد تمت هذه الفلسفة ، شأنها شأن الفلسفة المدرسية المسيحية ، من تفسير لأرسطو يتسم بطابع أفلاطونى محدث ؛ ولكن على حين أن المدرسية الغربية ، فى مراحلها الأولى ، لم تكن لها إلا معرفة ضئيلة جدا بالتراث المشائى ، وكانت هذه المعرفة الضئيلة ذاتها مختلطة باللاهوت المسيحى وخاضعة لسلطانه ، فإن الينابيع التى تدفقت على العرب من خلال المدارس السريانية كانت أغزر بكثير ، فمضى الفكر معها فى طريق أكثر تحررا من تأثير اللاهوت ، الذى شق لنفسه طرقًا تأملية خاصة به . وكانت نتيجة ذلك أن الجانب الطبيعى من مذهب أرسطو قد نما بين العرب على نحو لم تعرفه المدرسة المسيحية الأولى على الإطلاق ، مما أدى فيما بعد بالكنيسة المسيحية إلى أن تعد مذهب ابن رشد مصدرًا لأشد أنواع التجديف ..

على أن من واجبنا أن نشكر الحضارة العربية فى العصور الوسطى على عنصر آخر إلى جانب فلسفتها ، ربما كان أوثق صلة بتاريخ المادية ، هو أعمالها الهامة فى ميدان البحث الوضعى ، وفى الرياضيات والعلوم الطبيعية ، بأوسع

معانى هذه الكلمة . والحق أن الخدمات الرائعة التى أداها العرب فى ميدان الفلك معروفة بما فيه الكفاية[١] . ولقد كانت هذه الدراسات بوجه خاص هى التى أدت ، عندما ارتبطت بالتراث اليونانى ، إلى إفساح المجال مرة أخرى لفكرة انتظام مجرى الطبيعة وخضوعه للقانون . وحدث ذلك فى وقت أدى فيه تدهور الإيمان فى العالم المسيحى إلى بعث اضطراب فى النظام الأخلاقى والمنطقى للأشياء يفوق ما كان حاصلاً فى أية فترة من فترات الوثنية اليونانية الرومانية ، وفى وقت كان كل شىء فيه يعد ممكنًا ولا شىء يعد ضروريًا ، وكان يُفسح فيه مجال لا حدود له لحريةِ الموجودات التى كان الخيال لا يكف عن إضفاء صفات جديدة عليها ...

وينبغى علينا فى هذا المجال أن نبدى اهتمامًا خاصًا بعلم الطب .. فقد عالج العرب هذا العلم بحماسة بالغة . وهنا أيضًا نجدهم ، مع تعلقهم بالتراث اليونانى ، يعملون بروح مستقلة ميالة إلى الملاحظة الدقيقة ، ويضعون بوجه خاص مذهبًا فى الحياة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلات المادية . وهكذا استطاع الحس المرهف لدى العرب أن يدرس الإنسان ، فضلاً عن عالم الحيوان والنبات ، والطبيعة العضوية بأسرها ، على نحو لا يقتصر على استقصاء خصائص الموضوع المعطى ، وإنما يتتبع تطوره وكونه وفساده — أعنى نفس

---

(١) يورد لانجه فى هذا الموضع هامشًا يشير فيه إلى عدة مؤلفات اعترفت بهذه الحقيقة ، وضمنها كتاب دبير « Draper » بعنوان « النمو العقلى لأوروبا Intellectual Development of Europe (١٨٧٥) ، وهو يقتبس من هذا المؤلف ، الذى يعده أصلح الناس للكلام فى موضوع العلم الطبيعى ، نصًا يشكو فيه ذلك المؤلف من « الطريقة المنظمة التى تآمرت بها المؤلفات الأوروبية على إخفاء الدَّين الذى تدين به للإسلاميين فى مجال العلم » (الجزء الثانى ، ص ٤٢ ، من الكتاب المذكور) .

المجالات التى كانت النظرية الصوفية فى الحياة تجد فيها دعامة لها .

ولقد سمعنا جميعًا عن ظهور مدارس طبية قديمة العهد فى المناطق الجنوبية من إيطاليا ، حيث كان الاختلاط قويًا بين العرب وبين العناصر المسيحية المثقفة . ففى « مونتى كاسينو » ومن بعدها فى ساليرنو ونابولى ، ظهرت تلك المدارس الطبية الشهيرة ، التى كان طلاب العلم يتقاطرون عليها من جميع أرجاء العالم الغربى .

ولنلاحظ أن هذا الإقليم ذاته هو الذى شهد أول ظهور لروح الحرية فى أوروبا — وهى الروح التى يتعين علينا ألا نخلط بينها وبين المادية الكاملة ، وإن تكن وثيقة الصلة بها على أية حال . ذلك لأن هذه المنطقة من أرض جنوب إيطاليا ، ولا سيما صقلية ، التى يبلغ فيها التعصب المجنون والخرافة العمياء أقصى مداهما فى أيامنا هذه ، كانت فى ذلك الوقت كعبة العقول المستنيرة ومهدًا لفكرة التسامح .

فإذا عدنا إلى العلوم الطبيعية عند العرب ، لكان لزامًا علينا ، فى الختام ، أن نقتبس عبارة همبولت Humboldt الجريئة ، التى يقول فيها إن العرب ينبغى أن يُعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية « بالمعنى الذى نعتاد اليوم استخدام هذا اللفظ به » . فالتجربة والقياس (measurement) هما الأداتان الهائلتان اللتان شق بهما العرب طريق التقدم ، وارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونانيون فى فترتهم الاستقرائية القصيرة ، وما أنجزته العلوم الطبيعية فى العصر الحديث » .

(من الجزء الأول ، ص ١٧٧ — ١٨٤)

أركان العلم لكارل بيرسن

تقديم :

فى كل عصر يحرز فيه العلم تقدمًا كبيرًا فى الميدان النظرى والميادين التطبيقية ، نجد مجموعة من العلماء الذين لا يكتفون بالإسهام فى دفع عجلة الكشف العلمى إلى الأمام ، وإنما يقومون أيضًا بعملية نقد ذاتى يتأملون فيها حدود العلم ويراجعون مناهجه ويحددون موقعه بين سائر أوجه النشاط الفكرى والروحى والمادى للإنسان . ولقد كان القرن التاسع عشر فترة تقدم علمى لا شك فيه ، ومن هنا كان من الطبيعى أن يظهر فيه بين الحين والحين عالم لا يكتفى بممارسة الكشف العلمى ، بل يحاول أن يتلمس الموقع الحقيقى للعلم بعد ذلك الشوط الطويل الذى قطعه ، فيقتحم بذلك تلك الأرض التى تصل بين العلم وبين الفلسفة ، ويغدو عالمًا متفلسفًا أو فيلسوفًا علميًا .

والكتاب الذى نعرضه ها هنا مثل بارز من أمثلة عملية النقد الذاتى التى قام بها العلماء فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر . فهو يهدف إلى أن يشرح للعلماء ولغير المتخصصين فى العلم ، وللمشتغلين بالفلسفة وبشؤون الفكر عامة ، المعانى المحددة لعدد كبير من المفاهيم الرئيسية فى العلم الطبيعى ، ويرمى إلى مناقشة المشكلات الهامة لمنطق البحث العلمى ، وبيان موقع العلم الحديث فى الحضارة التى يعيشها الإنسان اليوم .

ولقد كان الجو الفكرى الذى ظهر فيه الكتاب هو ذلك الجو المميز لإنجلترا فى نهاية القرن التاسع عشر ، حيث ظهرت نزعة مثالية قوية سيطرت على الجامعات الإنجليزية الكبرى ، وقادتها فئة من الهيجليين الإنجليز المتأخرين . ولا يمكن أن يفهم هذا الكتاب على حقيقته إلا إذا نظر إليه بوصفه رد فعل على

هذه النزعة المثالية التى اعتقد مؤلف الكتاب أنها من أكبر العقبات التى تحول دون تقدم العلم . وسنجد فيما بعد أن آراء المؤلف نفسه لم تبتعد كثيرًا عن المثالية الفلسفية ، بل اتخذت فى كثير من الأحيان صبغة ذاتية متطرفة ، وإن لم يتنبه هو ذاته إلى هذه النتيجة . وعلى أية حال فقد كان هذا الكتاب من العوامل الهامة التى ساعدت على تغيير المناخ الفكرى فى إنجلترا ، وعلى إرساء دعائم فهم معين للعلم ما زال يجد له أنصارًا كثيرين فى البلاد الأنجلوسكسونية — وأعنى به النظرة التجريبية التى تمتد جذورها إلى القرن السابع عشر ، والتى تمثل صفة من الصفات الملازمه لتفكير البلاد الناطقة بالإنجليزية . وإذا كانت بعض المناقشات التى تضمنها هذا الكتاب قد فقدت قيمتها لأن تقدم العلم تجاوزها بمراحل ، فلا شك فى أن موقفه الفكرى العام له فى تراث الإنسانية أهمية فائقة لارتباطه باتجاه من الاتجاهات الدائمة للفكر الفلسفى .

حياة بيرسن ومؤلفاته :

ولد كارل بيرسن فى لندن عام ١٨٥٧ ، لأب كان محاميًا إنجليزيًا مشهورًا . وتلقى العلم فى « الكلية الجامعية University College » فى لندن ، ثم فى جامعة كيمبردج ، حيث أظهر مقدرة كبيرة فى فروع متعددة ، منها التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع والفلسفة والعلوم الرياضية . وقد عين فى عام ١٨٨٢ أستاذًا للهندسة النظرية بالكلية الجامعية بلندن ، ثم عين فى عام ١٨٨٤ أستاذًا لكرسى الرياضة التطبيقية والميكانيكا بنفس الكلية . وفى الفترة من عام ١٩١١ إلى عام ١٩١٣ كان يشغل كرسى « جولتن Galton » لعلم تحسين السلالات Eugenics بالكلية ذاتها . وخلال الفترة الطويلة لاشتغاله بالتدريس الجامعى ، كان يلقى محاضرات على الطلبة وجماهير المفاهيم المستخدمة فى العلوم الطبيعية . وعلى أساس هذه المحاضرات تبلور فى ذهنه كتاب « أركان العلم » الذى نقدمه فى هذا البحث .

وإذا كان هذا الكتاب هو مصدر شهرة بيرسن فى ميدان الفلسفة والبحث فى المناهج العلمية ، فقد اشتهر بين العلماء أنفسهم لأسباب مختلفة تمامًا ، أولها أنه كان من الرواد الأوائل لعلم تحسين السلالات ، الذى كان مؤسسه أستاذه « جولتن » ، وثانيها — وأهمها — أنه قام بأبحاث لها أهميتها الكبيرة فى علم الإحصاء النظرى والتطبيقى ، ولا سيما فى ميدان تطبيق المناهج الرياضية الإحصائية على العلوم البيولوجية . ويعد بيرسن أحد رواد علم الرياضة البيولوجية Biometrics وقد أنشأ مجلة بهذا الاسم (Biometrika) ظل رئيسًا لتحريرها من عام ١٩٠٢ حتى وفاته فى عام ١٩٣٦. كما كان فى الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٠ رئيسًا لتحرير مجلة « حوليات علم تحسين السلالات » Annals of Eugenics فضلاً عن إشرافه على معمل تحسين السلالات بعد وفاة جولتن ، وقيامه فيه ببحوث كثيرة منها تطبيقه لمبادئ هذا العلم على أستاذه جولتن فى الكتاب الذى ألفه عن حياته ، والذى سيرد فى ثبت مؤلفاته .

وأهم مؤلفات كارل بيرسن ، بالإضافة إلى مقالاته العلمية العديدة ، الكتب الآتية :

١ — أبحاث فى الملكة البشرية وتطورها[1] (١٩١٣)

Essais into the Human Faculty and its Development

٢ — الأساس الأخلاق للاشتراكية (١٨٨٥)

Moral Basis of Socialism

٣ — الاشتراكية نظريًا وعمليًا (١٨٨٧)

Socialism in Theory and Practice

---

(١) يلاحظ أن الكتاب الرئيسى للسير فرانسس جولتن أستاذ بيرسن ، كان يحمل نفس هذا العنوان ، أى أن هذا العنوان تعليق على كتاب « الملكة البشرية وتطورها » لجولتن .

٤ ــ احتمالات الموت ودراسات أخرى فى الخلق .

Chances of Death and other Studies in Creation

٥ ــ الحياة القومية من وجهة نظر العلم (١٩٠١)

National Life from the Standpoint of Science

٦ ــ حياة فرانسس جولتن ومراسلاته (فى مجلدات ١٩١٥ ــ ١٩٢٥)

Life and Letters of Francis Galton

أما الكتاب الذى نقدمه فى هذا البحث ، وهو « أركان العلم » The Grammar of Science ، فقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٨٩٢ ، ثم ظهرت له طبعة ثانية فى عام ١٩٠٠ ، أضاف فيها فصلين عن التطور ، وفى هذين الفصلين عالج العلوم البيولوجية بنفس المنهج الذى عالج به العلوم الطبيعية فى بقية فصول الكتاب . ولكن النتائج التى توصل إليها فى مجال البيولوجيا لم تكن مرتكزة على أساس متين ، لذلك أصدر بيرسن طبعة ثالثة للكتاب فى عام ١٩١١ حذف فيها هذين الفصلين ، وأضاف فصلاً آخر عن الأفكار الثورية الجديدة فى علمى الفيزياء والفلك ، وهى الأفكار التى بدأت فى الظهور بعد مرحلة التحول الكبرى التى شهدها مطلع القرن العشرين . ولقد كان بيرسن يعتزم إصدار جزء آخر لهذا الكتاب يعالج فيه علوم الحياة فى ضوء آخر ما وصلت إليه من تطورات ، ولكنه لم ينفذ خطته هذه لأسباب غير معلومة . لذلك ظلت هذه الطبعة الثالثة هى الطبعة المعتمدة لهذا الكتاب . وقد اعتمدنا فى هذا البحث على طبعة معادة (reissue) لها ، نشرتها مكتبة Meridian Books (بنيويورك) فى عام ١٩٥٧ .

الأفكار الرئيسية فى كتاب « أركان العلم » :

منذ الصفحات الأولى لكتاب « أركان العلم » ، لا يترك بيرسن أى مجال للشك فى إيمانه المطلق بالعلم من حيث هو وسيلة الإنسان الوحيدة لحل كل

مشكلاته . فالعلم أفضل سبيل إلى تعويد المرء الموضوعية والنزاهة فى أحكامه ، وتخليصه من التحيز والنظرة الشخصية إلى الأمور . وإذن فمن الصفات الأساسية التى ينبغى أن تتوافر فى المواطن الصالح ، أن تكون نظرته إلى الأمور علمية . ولا يتعين ، من أجل تحقيق هذا الهدف ، أن يكون المرء عالمًا محترفًا أو متخصصًا ، وإنما يكفيه أن يعالج الأمور بالطريقة الموضوعية ، ويستخدم فى تفكيره منهجًا منطقيًا سليمًا ، ويعالج ما يحيط به من مشكلات اجتماعية وفردية بنفس الأسلوب الذى يعالج به العالم الطبيعى ما يعرض له من المشاكل .

ولا غناء لمجتمع يهدف إلى النهوض بنفسه عن اتباع الأسلوب العلمى فى كل الأمور . صحيح أننا نسمع أصواتًا كثيرة تردد — بأساليب مختلفة — الفكرة القائلة إن للعلم مجالاً محدودًا لا يتعداه ، وأن هناك وسائل أخرى تعيننا على شق طريقنا فى ذلك الميدان الواسع الذى لا يسعفنا فيه العلم . غير أن بيرسن ، وإن اعترف بقصور العلم وعجزه فى ميادين متعددة ، يؤكد تأكيدًا قاطعًا أن جهل العلم بمجال ما يعنى أن أى منهج آخر يجهل هذا المجال بدوره ، ويعجز عن إرشادنا فيه . وعلى أية حال فمن الخطأ الاعتقاد بأن جهل العلم حاليًا يعنى أنه سيظل إلى الأبد جاهلاً فى المستقبل . فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين معينة ستظل مستعصية على العلم إلى الأبد ، وبأن هناك أنواعًا أخرى من المعارف غير العلمية هى التى تهدينا فى هذه الميادين : ذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها ، وكل ما فى الأمر أن هذه القدرات تتكشف بالتدريج ، وتقتضى وقتًا وجهدًا طويلاً . أما إذا ظلت هناك أمور يقف أمامها العلم عاجزًا ، مهما بلغت درجة تطوره ، فإن هذه الأمور تكون من ذلك النوع الذى يستعصى على المعرفة البشرية ولن يعيننا فى فهمها أى منهج آخر غير العلم .

ولعل أشهر أنواع المعرفة غير العلمية هي الميتافيزيقا التي اتخذ منها الفلاسفة أداة لمنافسة العلم ، ومرشدًا للسير في المجالات التي يعجز عن إرشادنا فيها المنهج العلمي . ولكن بيرسن يؤكد أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تسمى معرفة بأي معنى من المعاني ، وإنما الميتافيزيقا نوع من الشعر غير الواعي بذاته . والفارق بين المفكر الميتافيزيقي والشاعر هو أن الثاني ينفع المجتمع إذ يقدم إليه تبصرًا في أمور قد تكون مرتكزة على حقائق علمية ، أما الأول فيضر المجتمع لأنه شاعر لا يعترف بوظيفته الحقيقة ، بل يصوغ الشعر في لغة العقل . ويذهب بيرسن في تأكيده لأهمية العلم إلى حد القول إن الشعر نفسه ينبغي أن يبنى على حقائق العلم ، بل إن العلم أكثر إرضاء لحاستنا الجمالية ، ولشعورنا بالتوافق والانسجام ، من الشعر ذاته ، لأنه هو وحده الذي لا يتناقض مع الملاحظة والتجربة ، وهو وحده الذي يستطيع ضم كل عناصر تجربتنا في نسق منسجم متآلف .

وقائع العلم :

يرتبط تفكير بيرسن ارتباطًا وثيقًا بالمذهب التجريبي الإنجليزي في صورته التقليدية الموروثة عن هيوم في القرن الثامن عشر وجون استورت مل في القرن التاسع عشر . وأوضح مظاهر تأثره بهذا التراث التجريبي الإنجليزي اعتقاده بأن العناصر الوحيدة التي يمكن أن تسمى « حقيقية » real بالمعنى الصحيح في هذا العالم هي الانطباعات الحسية sense-impressions . فالسبورة ليست جسمًا أو جوهرًا واحدًا له صفات معينة ، وإنما هي قبل كل شيء لون وملمس ووزن وصلابة وحرارة . وإذا كنا عادة ننسب هذه الصفات إلى جوهر معين يحملها كلها ، فإن التفكير الصحيح يثبت لنا أنه لا يوجد من وراء هذه الانطباعات شيء . فهي آخر حد تصل إليه معرفة الإنسان . وإذن فالشرط الأساسي لإدراكي حقيقة هذه السبورة هو وجود انطباعات حسية مباشرة

تتخذ نقطة بداية للإدراك ، ثم « استنتاج » إمكان تلقى انطباعات أخرى لو توافرت الظروف الملائمة له : مثل استنتاج أن من الممكن كسر خشب السبورة أو حرقه إذا تهيأت الظروف اللازمة لذلك .

ولكل انطباع حسى مباشر تأثير مختزن فى الذاكرة ، بحيث تبعث هذه التأثيرات المختزنة من جديد لتكون جزءًا كبيرًا مما نطلق عليه اسم « الموضوع الخارجى » . ومن هنا كان بيرسن يتفق مع « لويد مورجان » على تسمية الموضوع الخارجى باسم « المركب » construct ، أعنى ما يجمع فى تكوينه بين انطباعات مباشرة ، وانطباعات قديمة مختزنة . ولا ينكر بيرسن أهمية دور الاستدلالات العقلية فى تكوين ما نسميه بالموضوعات الخارجية : « فنحن عندما نذكر أن كل محتويات ذهننا مبنية آخر الأمر على انطباعات حسية ، فإننا نحرص فى الوقت نفسه على تأكيد أن الذهن قد انتقل ، عن طريق التصنيف والعزل ، إلى إدراكات عقلية بعيدة كل البعد عن الانطباعات الحسية التى يمكن تحقيقها مباشرة . فمحتويات الذهن فى أية لحظة أبعد تمامًا عن أن تكون مطابقة لنطاق الانطباعات الحسية الواقعية أو الممكنة فى تلك اللحظة . ونحن نستخلص على الدوام من انطباعتنا المباشرة والمختزنة استدلالات بشأن الأشياء التى تتجاوز نطاق التحقيق المباشر بالحس ، أى أننا نستدل على وجود أشياء لا تنتمى إلى العالم الموضوعى ، أو لا يمكن على أية حال التحقق بانطباع حسى مباشر من أنها منتمية إليه فى اللحظة الراهنة[1] . ويرى بيرسن أن مهمة العلم الحقيقية هى تصنيف محتويات الذهن هذه وتحليلها ، والقيام بمقارنات واستدلالات دقيقة من الانطباعات الحسية المختزنة ، ومن الإدراكات العقلية المبنية عليها . أى أنه ، مع اعترافه بأن الانطباع الحسى هو الحقيقة الأولى لكل إدراك ، يؤكد أن هذا الانطباع لا يصبح موضوعًا للعلم إلا بعد أن يصل إلى

(١) أركان العلم ، ص ٥١ — ٥٢ .

مرحلة الإدراك العـقلي conception ، أو الإدراك الحسى preception على الأقل .

ومن الطبيعي أن يؤدى هذا الموقف الذى اتخذه بيرسن منذ البداية إلى نتائج ذاتية مثالية واضحة : فليس فى وسعى أن أدرك إلا وعيى الخاص ، أما وعى الآخرين فيدرك نتيجة استدلال فحسب[1] ، وأما العالم الخارجي فهو فى نظره « فكرة مزعومة » . ذلك لأن أقصى ما يمكننا أن نقترب به من ذلك العالم المسمى بالخارجي هو أطراف أعصابنا الحسية .. وهو يشبه موقفنا بموقف عامل « التليفون » الذى لا يتصل بالمتحدثين إلا من خلال الطرف المجاور له من أسلاك « التليفون » . بل إننا فى موقف أسوأ من موقف صاحبنا هذا : إذ أننا لم نخرج أبدًا من مركز « التليفون » ، و لم نشاهد أبداً واحدا من أولئك المتحدثين الذين تصلنا أصواتهم من خلال الأسلاك . فالعالم الخارجي بالنسبة إلينا ، كما هو بالنسبة إلى هذا العامل ، هو مجموع الرسائل أو المكالمات التى تنقلها الأسلاك (أو الأعصاب) إلينا حيث نكون . « فالرسائل تتوالى علينا من ذلك العالم الخارجي المزعوم فى صورة انطباعات حسية ، ونقوم نحن بتحليل هذه الرسائل وتصنيفها واختزانها وإجراء الاستدلال عليها . غير أننا لا نعرف شيئًا على الإطلاق عن طبيعة « الأشياء فى ذاتها » ، وما يمكن أن يوجد عند الطرف الآخر من نظام الأسلاك التليفونية الخاص بنا »[2] .

وإذن فمعرفتنا تقتصر على ما تنقله إلينا الأعصاب فى أطرافها القريبة منا ، أما ما يقع فى الطرف الآخر منها ، فيظل غير معروف وغير قابل لأن يعرف . وعالم الانطباعات الحسية هذا مغلق علينا تمامًا ، ولا أمل لنا فى أن نبعد عنه خطوة واحدة . وإذن ففكرتنا عن العالم الخارجي ليست إلا « إسقاطًا » منا

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٢ .

لانطباعاتنا الحسية خارجنا ، ولا يوجد أساس للتمييز بين ما يوجد داخلى وما يوجد خارجى سوى « كمية الانطباع المباشر »[١] . أما ما يسميه الميتافيزيقيون بالأشياء فى ذاتها ، فلا نعرف نحن عنه إلا صفة واحدة ، هى « القدرة على تكوين انطباعات حسية ، وبعث رسائل تمر بأعصاب الحس حتى المخ . فهذا هو القول العلمى الوحيد الذى يمكن الإدلاء به بشأن ما يوجد وراء الانطباعات الحسية »[٢] .

هذه إذن صورة العالم عند كارل بيرسن . انطباعات حسية مباشرة هى الأساس الوحيد لمعرفتنا ، واختزان لهذه الانطباعات فى الذهن البشرى ، ثم إجراء تركيبات ومقارنات ذهنية بين الانطباعات المختزنة تتكون منها العناصر الأولية لكل بحث علمى . فالعلم إذن يتعلق بتحليل وتصنيف تلك المركبات الذهنية التى ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، وإن كانت صورتها الراهنة تختلف عنها كل الاختلاف . ولعلنا قد أدركنا بوضوح مدى اقتراب هذه الصورة للعالم من تلك الصورة المناظرة لها عند التجريبيين الإنجليز ، ولا سيما هيوم ، ومدى وثوق الصلة بين مهمة العلم ، كما يحددها بيرسن ، ومثيلتها عند الوضعيين فى أواخر القرن التاسع عشر (ولا سيما العالم الألمانى إرنست ماخ Mach) وفى أواسط القرن العشرين (ولا سيما الفيلسوف الإنجليزى آير Ayer) . ولن نتعرض ها هنا لنقد هذه الصورة للعالم وهذا التحديد لمهمة العلم ، وحسبنا أن نوضح ذلك الأساس النظرى الذى تقوم عليه فلسفة بيرسن العلمية ، وهو أساس سنقوم فيما بعد بتحليل مفصل له .

---

(١) ص ٦٥ .

(٢) ص ٦٧ .

القانون العلمي :

هل يوجد القانون العلمي فى الطبيعة ذاتها ، أو فى الذهن البشرى الذى يهتدى إليه ؟ وهل هناك فارق أساسى ، فى هذا الصدد ، بين القانون العلمي وبين القانون التشريعى ؟ يؤكد بيرسن أن هذين النوعين من القانون متشابهان فى صفة أساسية ، هى أن كلا منهما لا وجود له قبل تعبير الإنسان عنه ، ولا معنى له إلا لأنه مرتبط بذهن الإنسان « فالقانون العلمي ... هو تلخيص أو تعبير موجز عن العلاقات والتعاقبات بين مجموعة معينة من الإدراكات الحسية والعقلية ، ولا وجود له إلا عندما يصوغه الإنسان »[(١)] . ولما كان بيرسن يلغى فكرة الأشياء فى ذاتها ، ويرى الطبيعة متوقفة على ملكات الإنسان فى الإدراك والاستعادة ، فإن القانون الطبيعى فى نظره متوقف بدوره على هذه الملكات ، ولا صلة له بأى شيء يخرج عن نطاق الذهن البشرى . وعلى ذلك فإن القانون الطبيعى لا تكون له صحة مطلقة إلا بالنسبة إلى نوع معين من الملكة الإدراكية ، هو ذلك النوع الذى يتوافر للإنسان السوى .

ولا يعنى بيرسن بهذا التعبير الأخير أن عملية الوصول إلى القانون العلمي ذهنية فحسب ، بل يعنى أيضًا أن القانون ذاته بعد التوصل إليه ينطوى على ربط بين وقائع طبيعية وبين إدراكات عقلية تبعد تمامًا عن المجال الخاص بهذه الوقائع . فالقانون العلمي ليس كشفًا لعلاقات موجودة فى طبيعة الأشياء ، وإنما هو « اختراع » لهذه العلاقات ، وهو وصف مختصر لطريقة تعاقب الانطباعات الحسية فى مجال معين ، أو اختزال ذهنى يحل لدينا محل الوصف المطول لتعاقبات الانطباع الحسى[(٢)] . وإذن فما يقوم به العالم عند وضعه قانونًا طبيعيًا هو أن يدرس مجموعة من الظواهر ، ويصنفها ويحللها ويكشف

---

(١) ص ٨٢ .

(٢) ص ٨٧ .

العلاقات والتعاقبات بينها ، ثم يصف أكبر عدد منها بأبسط طريقة ممكنة . ومن هنا كان من الخطأ الفادح أن نتحدث عن القانون العلمي وكأنه « يحكم » الطبيعة : إذ هو لا يعدو أن يكون « وصفًا » للمجرى العادي لإدراكاتنا ، لا « تفسيرًا » لها .

فكرة العلّية :

تقتصر مهمة القانون في معناه العلمي — عند بيرسن — على وصف تعاقبات لإدراكات الحسية عن طريق اختزال ذهني . ولما كان العلم يقتصر على الوصف ، ولا يفسر شيئًا ، فمن الطبيعي ألا ننتظر منه تعليلاً للترتيب الذي تحدث به هذه الإدراكات ، أو إيضاحًا لعلة تكرار هذا الترتيب . وبعبارة أخرى فليس من مهمة العلم أن يضفي عنصر الضرورة على تعاقب انطباعاتنا الحسية . وعلى ذلك فإن ما يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه في الماضي . أما أن هذا التعاقب سيستمر في المستقبل ، فهذا ما يستحيل أن نجزم به، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعبر عنه بمفهوم « الاحتمال » . وليس في وسع العلم مطلقا أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة في التعاقب ، أو أن يثبت بأي يقين مطلق أن من الضروري تكرار هذا التعاقب فيما بعد . فالعلم بالنسبة إلى الماضي وصف ، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد(١) .

ومع ذلك فإن للعلية مفهومًا شعبيًا يشيع بين الناس ، ويرتكز على ملاحظة قدرتنا على إحداث أمور معينة بإرادتنا ، مثل رفع الحجر باليد عندما نريد ذلك . فالحوادث التي تتعاقب في هذه الحالة تبدو راجعة إلى فعل خاص أقوم به ، وأحدثه ، وأسببه ، أي أن قوتي هي التي أدت إلى حدوث هذا التعاقب .

---

(١) ص ١١٣ .

وحتى لو سقط الحجر من يدى وكسر النافذة ، فإن الفهم الشعبى لفكرة العلية يحكم فى هذه الحالة بأن سبب هذا الكسر هو الحجر المتحرك ، بحيث يظل لفكرة الإرغام أو الإجبار دور فى هذه الحالة أيضًا ، مع أن كل ما يمكن قوله من وجهة النظر العلمية هو أن جزيئات الحجر كانت تتحرك بطريقة معينة نحو جزيئات الزجاج ، وبعد اصطدامها بها أصبحت نفس الجزيئات تتحرك بطريقة مختلفة كل الاختلاف . وإذا كان فى وسعنا أن نصف طريقة حدوث هذا التغير ، فليس فى استطاعتنا أن نقرر « لماذا » حدث . وأى إقحام لفكرة الضرورة أو القوة يقضى تمامًا على الطابع العلمى لأحكامنا . ومع ذلك فإن تاريخ الفلسفة حافل بأمثلة هذا الفهم الباطل الذى يخلط بين المفهومين الشعبى والعلمى للعلية : فأرسطو حين يعجز عن تعليل حدوث الحركة فى البداية ، يدخل فكرة المحرك الأول . ويستمر هذا الخلط حتى القرن التاسع عشر ، حين نجد فيلسوفًا مثل شوبنهور يجعل من الإرادة مبدأ كونيًا ، « ويضع الإرادة من وراء جميع مظاهر الكون ، تمامًا كما يفعل البدائى الذى يفترض وجود إرادة إله العواصف من وراء كل عاصفة »(١) .

على أنه ليس يكفى أن نقرر أن الخلط ظل سائدًا فى فهم الأذهان لفكرة العلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحالى ، وإنما الواجب أن نبحث عن تعليل لهذا الخلط المتأصل فى النفوس . والتعليل الذى يأخذ به بيرسن هو التعليل العملى : ففكرة العلية ، فى معناها الشعبى الشائع بين الناس ، راجعة أساسًا إلى اعتبارات عملية تجعل من المحتم على الكائن المفكر أن يضفى اطرادًا ضروريًا على تعاقب إدراكاته . فالأصل فى فكرة العلية كما تشيع فى الأذهان ، هو إذن ضرورة عملية نعمل على تجسيمها فى صورة ضرورة موجودة فى الأشياء ذاتها . وتبلغ هذه الضرورة العملية حدًا يستحيل معه أن نفهم بعقولنا

---

(١) ص ١٢١ .

عالمًا يفتقر إلى مفهومى العلة والمعلول[١] . ومع ذلك فإن هذا النظام المطرد بأسره ليس إلا مسألة تجربة ، واعتقادنا به ليس فى حقيقته إلا اقتناعًا مبنيًا على الاحتمال .

أما الفهم العلمى لفكرة العلية عند بيرسن فإنه يتفق إلى حد بعيد مع تصور جون استورت مل القائل إن العلة هى السابق المطرد uniform antecedent وهو يصوغ هذا الفهم على النحو الآتى : « حيثما يكون تعاقب الإدراكات د ، هـ ، و ، ز مسبوقًا بلا تخلف بالإدراك ج ، أو تكون الإدراكات ج ، د ، هـ ، و ، ز حادثة دائمًا بهذا الترتيب ، أى تكون نظامًا مطردًا (routine) للتجربة ، يقال إن ج هى سبب د ، هـ ، و ، ز ، بينما توصف الأخيرة بأنها نتائجها »[٢] .

هذا المعنى الذى ينبغى ، فى نظر بيرسن ، أن تفهم به العلية ، يؤدى إلى اتساع نطاق العلية وانتشارها على نحو يتجاوز كثيرًا نطاق « السبب المباشر » الذى تتصوره الأذهان العادية لكل ظاهرة . وما دامت المسألة مسألة تعاقب ، فمن الطبيعى ألا نقتصر ، فى تحديدنا للعلة ، على الظاهرة السابقة مباشرة فحسب ، بل إن كل الظواهر السابقة يمكن أن تكون أسبابًا متعاقبة ، وبهذا تتسلسل العلل حتى آخر حد يمكن أن تصل إليه المعرفة الراهنة . ولنضرب لذلك مثلاً : فلو تعقبت علة نمو شجرة فى حديقتى ، لوجدت هذه الشجرة راجعة إلى وجود الحديقة ذاتها ، والحديقة ترجع إلى وجود المدينة ، وهكذا تظل سلسلة العلل تمتد مكانيًا إلى ما لا نهاية . كذلك فإن نمو الشجرة يرجع إلى اتصاف التربة بخصائص معينة تتصل بالتكوين الجيولوجى فى العصور المختلفة ، وبذلك ترجع سلسلة العلل إلى الوراء فى الزمان إلى ما لا نهاية . وهكذا فإن تعقب علة ظاهرة واحدة يجرنا إلى البحث فى الكون

---

(١) ص ١٥٢ .

(٢) ص ١٣٠ .

بأسره . ومع اعترافنا بأن العلم لا يحاول التوسع فى بحث العلل إلى هذا الحد ، فمن الواجب أن نتذكر هذه الحقيقة حتى ندرك مدى ارتباط ظواهر الكون بعضها ببعض ، ومدى تماسك الفروع المختلفة للمعرفة البشرية .

ومن جهة أخرى فمن الواجب ألا نتصور هذا التعاقب الذى تتولد عنه فى أذهاننا فكرة العلة والمعلول ، على أنه تعاقب مطرد بين عناصر متماثلة تمامًا . فالواقع أن التماثل المطلق بين عناصر التجربة مستحيل ، وإنما هناك تشابه تتفاوت درجته ، ولا يصل أبدًا إلى حد التكرار الكامل للعناصر الماضية . ومن المحال أن تتضمن التجارب العلمية المتكررة عوامل متماثلة فى كل شىء ، بل هى تنطوى دائمًا على قدر من التنوع ، مهما كان طفيفًا[1] . فأساس الموجودات إذن هو الفردية ، والتشابه بينها أمر نسبى يتوقف على مدى دقة وسائل التصنيف والقياس ، بحيث أن هذه الوسائل لو ازدادت فى المستقبل دقة لبدا لنا أن ما نسميه اليوم متماثلاً هو فى حقيقة الأمر مختلف . وبالاختصار ، فما نسميه بالطبيعة يتألف من عناصر وظواهر لكل منها فرديته الخاصة ، ولا يمكن أن يتكرر واحد منها أكثر من مرة واحدة ، وإن كنا نكتفى من أجل تحقيق أغراضنا العملية بقدر من التشابه بين هذه الظواهر ، ونتجاهل ما بينها من فروق فردية أو نعجز عن إدراك هذه الفروق نتيجة لقصور ما فى متناول أيدينا من أدوات .

الارتباط بدلا من العلّية :

فى وسعنا أن نستخلص من المناقشة السابقة لفكرة العلية نتيجتين أساسيتين تتعلقان برأى بيرسن الخاص فى العلية :

الأولى هى أن ما يسمى بالعلة لا يقتصر فى حقيقة الأمر على العنصر

(١) ص ١٥٣ .

السابق مباشرة للظاهرة المراد تعليلها فحسب ، بل إن سلسلة العلل تمتد نظريًا ، فى المكان والزمان ، إلى ما لا نهاية .

والثانية أن الطبيعة لا تعرف اطرادًا أو تماثلاً أو هوية تامة بين الظواهر ، والتكرار المطلق فيها مستحيل ، بل إن الصفة الأساسية لها هى الفردية . وأقصى ما يمكننا أن نجده بين ظواهرها هو درجات متفاوتة من التشابه likeness ، أما التماثل sameness فلا وجود له .

هاتان النتيجتان الهامتان تستتبعان تعديلاً أساسيًا فى مفهوم العلية : فالعلة والمعلول فى تجاربنا الإدراكية المألوفة لا يدلان إلا على تشابه متفاوت فى الدرجة ، لا على تكرار مطلق . وقانون العلية ليس إلا اقتطاعًا من التجربة ، ولا يكون ماهية التجربة ذاتها . والمشكلة الحقيقية لا تنحصر فى السؤال القائل : هل يؤدى السابق ، المسمى بالعلة ، إلى تكوين اللاحق ، المسمى بالمعلول ؟ وإنما الأهم من ذلك أن نتساءل : ما هى الدرجة أو ما هو الحد الذى يؤدى فيه تشابه السابق إلى تشابه اللاحق ، وإلى أى مدى يؤدى تنويع أحدهما إلى تنويع الآخر ؟ ففى الحالات التى لا يؤدى فيها تنويع السابق إلى أى تأثير فى اللاحق يكون هناك استقلال تام ، وفى الحالات التى يؤدى فيها تنويع السابق إلى تنويع مطابق تمامًا للاحق يكون هناك اعتماد تام . غير أن الاستقلال التام والاعتماد التام حالتان متطرفتان ، تمثلان فى واقع الأمر حدًا عقليًا للمعرفة . أما فى الحالات الفعلية التى يصادفها العالم فى أبحاثه الواقعية ، فلا وجود لمثل هذه الحالات المتطرفة ، وإنما توجد درجات لا نهاية لها من الارتباط بين الظواهر ، وهى درجات تتفاوت اقترابًا من أحد هذين الحدين العقليين وابتعادًا عن الآخر .

وهكذا يستعيض بيرسن عن مفهوم العليه ـــ الذى يراه مفهومًا عتيقًا ـــ بمفهوم الارتباط correlation ، الذى يؤكد أنه أوسع نطاقًا بكثير من المفهوم

القديم ، لأنه يضم فى داخله كل العلاقات التى تقع بين حدى الاستقلال المطلق والاعتماد المطلق . وعلى حين أن الاكتفاء بفكرة العلية لم يكن يتيح تحديدًا كميًا لدرجة الاعتماد أو الاستقلال بين الظواهر ، فإن فكرة الارتباط تمكن من التعبير بصيغة رياضية دقيقة عن موقع الظواهر موضوع البحث بين هذين الحدين المتطرفين . ففى حالة العلية نجد أن الظواهر إما أن تكون خاضعة لهذه العلاقة أو لا تكون ، أما إذا استعضنا عن العلية بالارتباط فإن المجال يتسع لعدد لا نهاية له من الحالات الوسطى التى تتراوح بين هذا الحد المتطرف وذاك . كذلك يمكننا ، بفضل فكرة الارتباط ، أن نربط الظاهرة الواحدة بعدد كبير من الظواهر الأخرى التى قد يكون لكل منها دور متفاوت الدرجة فى إحداث الظاهرة الأولى ، وهو ما يتفق مع الفهم الواسع لفكرة العلية ، بما يؤدى إليه من تسلسل لا يقف عند حد ، على حين أن المفهوم القديم للعلية يقتصر على الربط بين ظاهرتين أو مجموعتين من الظواهر فحسب . ومن جهة ثالثة فإن فكرة الارتباط تصلح للتعبير عن عالم لا يتضمن إلا عناصر فردية غير متكررة ، ولا يعترف فيه بالتماثل التام بين الظواهر ، على حين أن مفهوم العلية يفترض وجود أنماط متكررة بينها تجانس كامل . وبالاختصار ، ففى فكرة الارتباط مرونة تفتقر إليها مقولة العلية الجامدة ، وفيها إحلال للفوارق الكمية محل التفسيرات الكيفية ، يتمشى مع الاتجاه العام للعلم الحديث .

ونستطيع أن نقول إن إصرار الباحثين ، عندما تصادفهم ظاهرة معينة ، على أن يتساءلوا : ما سببها ؟ يؤدى بهم فى كثير من الأحيان إلى أخطاء أو مواقف متحيزة كان يمكنهم التخلص منها بسهولة لو استعاضوا عن السؤال السابق بالسؤال : ما درجة ارتباطها بالظواهر الأخرى ؟ فالسؤال الأول يقتضى إجابة واحدة ، نهائية ، هى فى معظم الأحيان مستحيلة بالنسبة إلى هذا الكون العظيم التعقيد . أما السؤال الثانى فمن الممكن الإتيان بجواب معقول عنه ، واكتساب

معرفة عظيمة القيمة بشأنه . ولو تناولنا ظاهرة طبيعية معقدة مثل حالة الطقس ، لوجدنا أن العوامل التى تتدخل فيها تبلغ من التشابك حدًا يستحيل معه الكلام عن « سبب » فى هذا الصدد ، على حين أن فهم حالة الطقس عن طريق تحديد مدى ارتباطها بمختلف العوامل المؤثرة فيها ، كالحرارة والرطوبة والضغط .. الخ . يؤدى إلى إلقاء ضوء واضح على المشكلة موضوع البحث .

أما فى حالة العلوم الإنسانية فإن فكرة الارتباط بالقياس إلى فكرة العلية أوضح بكثير . خذ مثلاً محاولات العلماء تعليل ظاهرة الإجرام : فكثير من هؤلاء العلماء يأتون بنظريات يتضمن كل منها سببًا واحدًا يعللون به هذه الظاهرة ، كعوامل البيئة الاجتماعية أو الأسرة أو العامل الاقتصادى أو الوراثى أو التكوين الجسمى والعصبى . ولكن الواقع يثبت دائمًا أن ظاهرة الجريمة أعقد من أن ترجع إلى واحد فقط من هذه العوامل ، وإن كانت الحالات التى تدرس قد تبدو مرجحة لأحد هذه العوامل على الباقين . وعلى العكس من ذلك فإننا لو بحثنا هذه الظاهرة من خلال فكرة الارتباط ، أى إذا حددنا مقدار ارتباطها بالعامل الاقتصادى وبعامل تفكك الأسرة وغيرها من العوامل التى ينبه إليها علماء الجريمة ، لوصلنا إلى نتائج عظيمة الفائدة ، دون أن نقيد أنفسنا بنظرية واحدة ذات طابع مطلق . فهناك إذن مجالات تشوه طبيعتها إذا عولجت عن طريق مقولة السببية ، بينما يلقى عليها ضوء ساطع لو بُحثت من خلال فكرة الارتباط .

المكان والزمان :

المكان أساسًا تعبير ذهنى عن قيام ملكة الإدراك بفصل الانطباعات الحسية الموجودة معًا فى مجموعات من الانطباعات المترابطة . ففكرة المكان فى رأى بيرسن تتوقف أساسًا على قدرة الملكة الإدراكية على التمييز والفصل بين المجموعات المختلفة للانطباعات الحسية . وأساس عملية الفصل والتمييز هذه هو

التعود والتجارب السابقة . وهى بطبيعتها عملية ذهنية لا تنطبق على الواقع نفسه ، وإنما تحدث لاعتبارات عملية : فذهننا يقوم بوضع حدود حول مجموعات معينة من الانطباعات ، وهى حدود « اعتباطية » لا تطابق أى شىء حقيقى فى عالم الانطباع الحسى أو الظواهر .

ويوافق بيرسن على رأى ليبنتس القائل إن المكان هو « ترتيب » الظواهر الممكنة الموجودة معًا . ومن الواضح أن فكرة الترتيب لا علاقة لها بوجود الظواهر ذاتها ، إذ أن من الممكن تصور هذه الظواهر بترتيب مخالف ، وعلى ذلك فالترتيب إنما ينتمى إلى طريقة الذهن فى إدراك الظواهر . فمن الواجب إذن أن نتخلى عن النظر إلى المكان على أنه فراغ هائل وضعت فيه الأشياء بطريقة لا صلة لها بملكة الإنسان الإدراكية ، إذ أن المكان ليس شيئًا يضاف إلى الموضوعات الموجودة فيه ، وإنما هو لا ينفصل عن هذه الموضوعات من حيث هى مرتبة على النحو الذى تقتضيه قوانا الإدراكية . « وعلى ذلك فالقول إن الشىء « يوجد فى المكان » يعنى أن الملكة الإدراكية قد ميزته من مجموعات أخرى من الانطباعات الحسية ، التى توجد معًا وجودًا واقعيًا أو ممكنًا . وقد يجوز لنا أن نتصور أن للاحساسات وجودًا بدون أية ملكة إدراكية ، ولكن لن يكون هناك عندئذ ذلك النوع من الإدراك الذى نسميه بالمكان »[1] .

والنتيجة التى تترتب على ذلك هى القول إن المكان ينتمى إلى الملكة الإدراكية « الفردية » . فكيف حدث أن تشابهت طرق الإدراك الفردية هذه بين الناس — أو بعبارة أخرى ، لماذا كان المكان عندى وعندك متشابهًا ؟ يعلل بيرسن ذلك بقوله : « فى الصراع بين جماعة وجماعة ، وكذلك بين الجماعة وبيئتها ، يكون من الواضح أن أية جماعة تجنى فائدة كبرى من الاتفاق الوثيق بين

---

(١) ص ١٨٣ .

الملكات الإدراكية لأفرادها ، بينما تلحق أضرار كبيرة بالجماعة التى لا يتوافر لأفرادها مثل هذا الاتفاق ، فتكون النتيجة الطبيعية استمرار بقاء الجماعة الأولى »[١] وهكذا يتصور بيرسن أن تشابه المكان بين الأفراد المختلفين راجع إلى عوامل اكتسبت فى مرحلة معينة من مراحل الصراع من أجل البقاء ، ويربط على نحو غريب بين الرأى المثالى عند « كانت » وبين نظرية التطور ، وذلك فى تعليله الهزيل لاتفاق الأذهان على مكان واحد رغم أن كلا منها يدرك المكان الخاص به فحسب .

ويترتب على ذلك أن السؤال عن مدى ضخامة المكان سؤال لا معنى له . فالمكان ضخم بالنسبة إلىَّ فقط . وأبعد النجوم ، وصفحة الكتاب الذى أمسك به ، هما بالنسبة إلىَّ مجرد مجموعتين من الانطباعات الحسية ، والمكان الذى يفصل بينهما ليس فيهما ، وإنما فى طريقة إدراكنا . ومن المحال أن يكون المكان — كما يصوره بعض الكتاب — ممتدًا إلى حد يتجاوز خيالنا ، إذ أنه فى واقع الأمر لا يمتد إلا بقدر ما تمتد ملكتنا الإدراكية . وعلى ذلك فإن سر المكان إنما يوجد فينا ، وفى وعينا ، لا خارجنا .

وليس معنى ذلك أن بيرسن ينكر المكان اللامتناهى وإنما هو يعترف به ، وإن كان يؤكد أن هذا اللامتناهى هو المكان الذهنى أو الهندسى . ففى وسعنا أن نتصور مكانًا لا متناهيًا فى الكبر ، أو انقسامًا للمكان لا متناهيًا فى الصغر ، ولكننا حين نفعل ذلك نكون قد انتقلنا من المكان الواقعى إلى المكان العقلى أو التصورى ، وإن كان هذا الانتقال يحدث فى كثير من الأحيان بطريقة لاشعورية ، فتكون النتيجة أخطاء لا حصر لها فى موضوع المكان اللامتناهى فى الكبر أو الصغر . وفى هذا المكان العقلى نتصور الانطباعات الحسية على أنها محدودة بمسطحات ومحاطة بخطوط مستقيمة أو منحنية ، وهكذا يرتبط المكان

---

(١) ص ١٨٤ .

التصورى ارتباطًا أساسيًا بعلم الهندسة . وهنا قد يتساءل سائل : و لم كان علم الهندسة بالضرورة علمًا ذهنيًا موضوعاته من صنع العقل وحده ؟ يجيب بيرسن على هذا السؤال بقوله إن الهندسة تقوم أساسًا على فكرتين لا وجود لهما فى التجربة ، هما فكرتا المماثلة Sameness الاتصال continuity . فمفهوم الخط ، مثلاً ، يفترض مماثلة تامة ، واتصالا كاملاً ، بين كل أجزائه ، ولكن هذا الاتصال وهذه المماثلة لا وجود لهما إلا بالفكر ، أما التجربة فلا تعرف عناصر تقوم بينهما مماثلة كاملة أو اتصال تام . « وهكذا لا نجد مفرًا من الاعتراف بالنتيجة القائلة إن التعريفات الهندسية نتائج لعمليات يمكن أن تبدأ فى الإدراك الحسى ، ولكن حدودها لا يمكن أن تبلغ فيه ... فالمفاهيم الأساسية للهندسة ليست إلا رموزًا تتيح لنا الوصول إلى تحليل تقريبى لانطباعاتنا الحسية ، ولكنه لا يمكن أن يكون تحليلاً مطلقًا لها . فهى اللغة الاختزالية العلمية التى نصف بها ونصنف ونصوغ خصائص تلك الطريقة فى الإدراك ، التى نسميها بالمكان المدرك حسيًا . وصحتها — شأنها شأن كل المفاهيم الأخرى — إنما تكمن فيما تتيحه لنا من قدرة على تقنين التجربة الماضية والتنبؤ بالتجربة المقبلة ... ولعلنا لن نجد مثلاً أفضل من الهندسة لإثبات أن العلم يصف عالم الظواهر بمساعدة مفاهيم لا تطابق أية حقيقة واقعة فى الظواهر ذاتها »(١) .

وما يقال على المكان يقال كثير منه على الزمان . فهما معًا طريقتان تميز بهما الملكة الإدراكية موضوعات إدراكها . وكل ما فى الأمر أن المكان يدل على وجود إدراكاتنا معًا فى زمان واحد ، والزمان يدل على تلاحق إدركاتنا فى موقع واحد من المكان — أى أن كلا من الفكرتين تعتمد فى تصورها اعتمادًا أساسيًا على الأخرى . والتصور الجامع بين الزمان والمكان هو الحركة ، أى تغير المكان

---

(١) ص ١٩٨ — ١٩٩ .

مع تغير الزمان . ومن هنا كانت الحركة فى رأى بيرسن هى الطريقة الأساسية التى تتمثل لنا بها الظواهر ذهنيًا ، وكانت الأفكار التى نصف بواسطتها تغير المكان والزمان فى ظاهرة الحركة أفكارًا هندسية ، أو قوالب نميز بها ونصنف محتويات تجربتنا الإدراكية الحسية التى تندرج كلها تحت ظاهرة « الحركة » المعقدة . فعلم هندسة الحركة هو بدوره وصف ذهنى أو تصورى لما يحدث فى عالم المدركات الحسية من تغيرات ، نستخدم فيه مفاهيم فكرية كمفهوم السرعة velocity والعجلة acceleration والدوران rotation .. الخ . وإذن فما يطلق عليه اسم « حركة الأجسام » ليس حقيقة من حقائق الإدراك الحسى ، وإنما هو طريقة ذهنية أو تصورية نصف بها التغيرات التى تطرأ على مجموعات الانطباعات الحسية .

المادة :

ينظر بيرسن إلى المادة matter على أنها بدورها مفهوم تصورى أو ذهنى ، يستخدم فى وصف انطباعتنا الحسية ، ولا يطابقه وجود فعلى فى الخارج . أما المادة التى يشيع وصفها بأنها علة الانطباعات الحسية فهى فى رأيه كيان ميتافيزيقى لا معنى له من وجهة نظر العلم ، وفكرة لا تقل عقمًا عن أى « شىء فى ذاته » وعن أى إسقاط آخر للمعانى البشرية فى مجال ما بعد المحسوس ، سواء أكان هو « القوة » أم « العقل اللامتناهى » أم « الإرادة » .. إلخ .

ومن الشائع أن توصف المادة بأنها صلبة وغير قابلة للاختراق . وهاتان بالفعل صفتان تتميز بهما مجموعة كبيرة من أفراد فئة الانطباعات الحسية المسماه بالمادية ، غير أنهما لا تنتميان بالضرورة إلى كل أفراد هذه الفئة . فالصلابة وعدم القابلية للاختراق أمران نسبيان ، ولا يدلان على صفة مطلقة تنتمى إلى عالم الواقع . أما القول بأن المادة تتميز بالدوام والبقاء ، فهو فى رأى

بيرسن قد يكون راجعًا إلى استمرار الانطباعات الحسية لا إلى استمرار شيء غير مدرك من وراء هذه الانطباعات . وهو يضرب فى هذا الصدد مثلا بالموجة : فعندما نرى الموجة تتحرك فى البحر ، تتكون لدينا عنها انطباعات حسية متماثلة ومستمرة ، بحيث يبدو لنا أن « نفس » الموجة هى التى تتحرك ، وهى التى تقترب منا ، ومع ذلك فلو ألقينا فيها قطعة من الفلين لارتفعت وانخفضت فى نفس الموقع عندما تمر الموجة بها ، ولما انتقلت معها ، مما يثبت أن الموجة ليست هى نفسها التى تتحرك . وهكذا قد تظل الموجة محتفظة بشكلها ، وتتكون لدينا عنها نفس المجموعة من الانطباعات الحسية ، ومع ذلك يكون أساسها أو مادتها متغيرًا على الدوام.وبعبارة أخرى فإن تماثل الانطباعات الحسية لا يعنى فى كل الأحوال تماثل المادة الأساسية المكونة لها .

ولعل مما يلفت النظر حقًا أن بيرسن يهاجم فكرة المادة ، بمفهومها الشائع ، على أساس أنها تفتح الباب لكل الخرافات الميتافيزيقية التى يبذل العلم جهدًا كبيرًا لكى يتخلص منها[١] . وهو بطبيعة الحال لا يقصد أن المادية مذهب لاهوتى ، ولكنه يربط بين الاعتقاد بالمادية وبين الاعتقاد بما وراء الحس ، إذ أن المادة هى العنصر الدائم من وراء تغيرات الانطباعات الحسية . فحينما نقول بمادة خارجية « تسبب » الانطباعات المحسوسة ، نتجاوز نطاق الحقيقة الوحيدة التى يجوز لنا الاعتراف بها ، وهى هذه الانطباعات ، فنكون فى ذلك أشبه بالميتافيزيقيين أو اللاهوتيين فى شطحاتهم التى يتجاوزون بها عالم الواقع ، ويفترضون بها كيانات ليس لوجودها أى مبرر . فالمادية إذن — فى رأى بيرسن — تسير فى نفس الطريق الذى تسير فيه المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية ، وهى مضادة أساسًا للروح العلمية السليمة . وقد وصفت هذا الرأى بأنه لافت للنظر لأن فيلسوفًا آخر ينتمى إلى نفس التراث الإنجليزى

---

(١) ص ٢٩٧ .

الذى ينحدر منه بيرسن ، وهو الفيلسوف باركلى ، قد هاجم المادية لأسباب مضادة تمامًا ، هى أنها تفتح الطريق للإلحاد ، وتسد الطريق أمام الإيمان الدينى . ومن المؤكد أن الذهن الفاحص يستطيع أن يستخلص دلالات كثيرة عميقة من هذه المقارنة بين فيلسوفين ينتميان إلى تراث فكرى واحد ، يحارب أحدهما المادية دفاعًا عن الدين ، ويحاربها الآخر دفاعًا عن العلم !

الأفكار الفيزيائية الحديثة :

فيما بين الطبعة الأولى (١٨٩٢) والطبعة الثالثة (١٩١١) لكتاب « أركان العلم » ، حدثت ثورة كبرى فى علم الفيزياء قلبت مفاهيمه الأساسية رأسًا على عقب . ولم يكن من السهل على من يكتب فى العقد الأول من القرن العشرين أن يدرك الأهمية الهائلة لنظرية النسبية وللكشوف الضخمة فى ميدان الذرة والكهرباء والمغناطيسية . ومن هنا فلم يكن فى استطاعة بيرسن ، بل لم يكن من المنتظر منه ، أن يتمكن فى الفصل الذى أضافه فى الطبعة الثالثة عن المفاهيم الفيزيائية الحديثة ، من استيعاب هذه المفاهيم وإدراك دلالتها فى نفس الوقت الذى كان يجرى فيه تعديلها بسرعة لاهثة . ومبعث الطرافة فى هذا الفصل هو أنه يمثل رأى عالم تكونت معظم أفكاره فى ظل المفاهيم القديمة لعلم الفيزياء ، ويكشف عن وقع هذا الانقلاب الضخم فى أذهان علماء ذلك العصر .

ويلخص بيرسن رأيه فى التغيير الشامل الذى طرأ على علم الفيزياء بقوله : « على حين أنه خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم « المادة » هو الذى يعد أساسيًا فى علم الفيزياء ، وكانت لهذه المادة خاصية غير مألوفة تسمى بالكهرباء ، فإنه يبدو اليوم أن الكهرباء ينبغى أن تعد أهم من المادة ، بمعنى أن ما كنا نعده مادة أساسية ينبغى أن يتصور الآن على أنه شكل من

أشكال ظواهر كهربائية عظيمة التعقيد »[١] . ولا جدوى هنا من تتبع آرائه التفصيلية التى يطبق بها الحكم العام على المفاهيم الفيزيائية المختلفة ، إذ أن هذه الحركة كانت ـــ كما قلنا من قبل ـــ ما زالت فى بدايتها ، وإنما الذى يعنينا فى هذا الفصل كله هو أن بيرسن وجد فى هذه التطورات الفيزيائية الحديثة تأييدًا لرأيه القائل إن العلم لا يهتم إلا باختراع أنموذج تصورى يصف به مجرى انطباعاتنا الحسية ، ولا شأن له بتقديم تفسير للعالم المدرك حسيًا بالفعل . ففكرة الإلكترون ، التى أصبحت هى الفكرة الأساسية فى الفيزياء فى ذلك العهد ، ما هى إلا تركيب ذهنى يستحيل أن يكون موضوعًا مباشرًا للإدراك الحسى ، شأنها شأن سائر المفاهيم التى أدخلتها الكشوف الحديثة على علم الفيزياء .

تحليل نقدى للمذهب الوصفى عند بيرسن :

ينتمى بيرسن إلى تلك الفئة من فلاسفة العلم ، التى يؤكد أفرادها أن مهمة العلم تقتصر على الوصف لا التفسير ، وأن لغة العلم ليست إلا رموزًا مختزلة تنتمى إلى مجال الذهن وحده ، وتتيح لنا أبسط تعبير ممكن عن تعاقب الانطباعات الحسية . فهو إذن ينتمى إلى تلك المدرسة الفكرية التى ترى أن العلوم ، ولا سيما الفيزيائية ، لا تستطيع أبدًا الإجابة على أى سؤال تفسيرى يبدأ بكلمة : « لماذا » ، إذ أن مثل هذه الأسئلة لا يجاب عليها إلا إذا أمكننا أن نثبت أن الأشياء « يجب » أن تحدث أو أن العلاقات « يجب » أن تقوم بين الأشياء على نحو معين . غير أن المناهج التجريبية المستخدمة فى العلم لا يمكنها أن تصل إلى إثبات أية ضرورة منطقية فى الظواهر التى تتناولها هذه المناهج . ومن هنا فإن قوانين العلوم ونظرياتها ، حتى لو كانت صحيحة ، فهى لا تعدو أن تكون حقائق عارضة ، من الوجهة المنطقية ، تصف علاقات التزامن

---

(١) ص ٣٥٦ ـــ ٣٥٧ .

أو التعاقب بين الظواهر . أما الأسئلة التى يستطيع العلم أن يجيب عليها بحق فهى تلك التى تبدأ بكلمة : « كيف » ، أعنى الأسئلة الوصفية التى تبحث فى طريقة حدوث الظواهر وتعاقبها . فكل علم إذن يهدف ، تبعًا لوجهة النظر هذه ، إلى تكوين نسق شامل متكامل من « الأوصاف » لا من التفسيرات .

هذه النظرية ترتكز على أساس فلسفى معروف ، هو المذهب المسمى بالمذهب الظاهرى (phenomenalism) والقائل إن الموضوعات الأولية المؤكدة للمعرفة هى « الانطباعات » المباشرة فى التجربة الحسية الخارجية أو فى التجربة الاستنباطية الداخلية ، أما ما نسميه بالأشياء ، أو الجواهر ، فما هى إلا إضافات ميتافيزيقية لا تبررها تجاربنا المعرفية المباشرة . ولا سبيل لأصحاب هذا المذهب — مهما بذلوا من محاولات — إلى أن يتخلصوا من شبح مذهب الذات الوحيدة solipsism الذى يهددهم على الدوام . والحق أن بيرسن ، على خلاف كثير من القائلين بهذا النوع من المذهب الظاهرى ، لم يحاول كثيرًا أن ينفي عن نفسه شبهة الذاتية المطلقة : إذ أن تشبيهه للذات بعامل « التليفون » الذى أقفل على نفسه أبواب « كابينه » ولم يعرف عن العالم الخارجى إلا ما يأتيه خلال الأسلاك القريبة منه من أصوات — هذا التشبيه يكاد يكون اعترافًا صريحًا بالمثالية الذاتية التى يتردى فيها كثير من المفكرين الذين يتصورون فى بداية الأمر أنهم هم وحدهم القادرون على محاربة المثالية والدفاع عن العلم ضد هجماتها عليه . ولا جدال فى أن هذه الحجة يمكن أن تستخدم سلاحًا ذا حدين : إذ أننا نصف بالحمق والجنون عامل « التليفون » الذى يتوهم أنه هو وحده الموجود ، ومعه الأسلاك القريبة منه ، وأن العالم الخارجى والناس ليسوا إلا انطباعات حسية تأتى من الأسلاك فحسب . فوجود انطباعات من هذا النوع لا يفسر إلا بعالم خارجى يبعثها ، وكذلك الحال فى انطباعاتنا التى تعجز قطعًا عن تفسير مصدرها فى ظل أى مذهب

يجعل من هذه الانطباعات حقيقة نهائية لا يقوم وراءها شيء . وهكذا يقع أصحاب هذه الآراء في سلسلة من الأخطاء التي يعجزون تمامًا عن التخلص منها : كالقول إن مصدر الانطباعات المباشرة مجهول أو يستحيل أن يكون موضوعًا للمعرفة ، والعجز عن تعليل السبب الذى جعل بعض الانطباعات مباشرة وبعضها الآخر غير مباشرة ، والقول إننا نقوم « باسقاط » انطباعاتنا خارجنا ، وكأن هذه العملية الأولية البسيطة ــ عملية إدراك الموضوعات الخارجية ــ هي في حقيقتها عملية إرادية كان يمكن أن تتم على نحو مخالف ! ومن المؤكد أن الصورة النهائية التي يكونها أصحاب هذا المذهب للعالم ، أعقد ألف مرة من الصورة التي يكونها عنه الإنسان في موقفه الطبيعي ، وأكثر تناقضًا منها إلى حد بعيد .

ولقد دأب بيرسن طوال الكتاب على تأكيد أن « الميتافيزيقيين » هم مصدر الاعتقاد بوجود أشياء خارجية ، مع أن هذا الاعتقاد ملازم للإنسان في حياته العادية دون أى تفكير ميتافيزيقى ، فهو جزء لا يتجزأ من موقف الإنسان الطبيعي في هذا العالم . وترتب على هذا الخطأ الأساسى خطأ آخر ، هو الاعتقاد بأن التجربة الأصلية هي تجربة إدراك الانطباعات الحسية المباشرة ، كالألوان والأصوات والطعوم .. الخ ، على حين أن إدراك « الأشياء » هو استنتاج لاحق لا مبرر له . ومن المؤكد أن أبسط قدر من التفكير كفيل بأن يقنعنا بأن تجربة إدراك الانطباعات هي التي ينبغى أن توصف بالتعقيد ، على حين أن تجربة إدراك الأشياء المتكاملة هي الأكثر أولوية وأصالة . « فتجربة الإنسان الفعلية ليست ألوان وطعوم وأصوات ، وإنما هي تجربة أشياء كاملة ــ وهذا أمر يقتضيه تكويننا نفسه ، لا أخطاء الإنسان البدائى ، أو التفكير قبل العلمى . أما فكرة اللون أو الصوت أو الطعم فلا نصل إليها إلا بالتجريد من هذه التجربة المباشرة ، التى هي واحدة لدى كل

البشر وفى كل العصور »[١] .

وفضلاً عن ذلك ، فقد تصور بيرسن أن صورة العالم قد اختلفت نتيجة للفكرة السابقة ، القائلة إن انطباعاتنا المباشرة هي المصدر الوحيد لمعرفتنا . وهكذا تحدث مرارًا عن معرفتنا التى « تقتصر » على الانطباع ولا تتجاوزه . ومع ذلك فإن كل ما أتى به فى هذا الصدد إنما هو لغة أخرى تصف نفس العالم الذى يقول به الماديون والمثاليون معًا . فالجديد الذى أتى به — هو وغيره من أصحاب هذا المذهب — إنما هو إحلال لغة الانطباعات الحسية محل لغة الأشياء ، على حين يظل العالم نفسه كما هو ، ويظل محتوى المعرفة دون أى تغير[٢] . أما أننا سنفلح يومًا فى وضع لغة علمية يستعاض فيها عن « الأشياء » بانطباعاتها الحسية المباشرة ، فهذا ما أشك فى إمكان تحقيقه ، فضلاً عن أنه لو تحقق لكانت اللغة الناتجة أعقد كثيرًا من اللغة المألوفة ، ولما أحرزنا بذلك التغيير أى تقدم فى فهم العالم .

* * *

ولنتساءل بعد هذا البحث فى الأسس الأولية لفلسفة بيرسن : لماذا يحمل هذا الكاتب على فكرة التفسير ، ويدعو إلى اتخاذ الوصف هدفًا وحيدًا للبحث العلمى ؟ وعلى أى أساس يدعو إلى الاستغناء عن الأسئلة التى تبدأ بكلمة « لماذا » والاستعاضة عنها بأسئلة وصفية تبدأ بكلمة « كيف » ؟ فى وسعنا أن نستخلص من كتاب « أركان العلم » عدة إجابات على هذا السؤال ، فلنحلل كلا منها لنرى مدى صحتها أو بعدها عن الصواب :

١ — من المعروف أن التفسيرات كثيرًا ما تكون غائية ، بمعنى أن الظاهرة

---

(١) انظر لكاتب المقال : « نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان » . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ . ص ٣١ — ٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ وما يليها .

تعلل تبعًا للغاية المقصودة منها ، إذ أن الأسئلة التى تبدأ بكلمة « لماذا » كثيرًا ما يجاب عليها بتحديد غاية معينة يعتقد أن فيها تعليلاً كافيًا للظاهرة موضوع البحث . ولما كانت النظرة الغائية إلى الأمور قد جلبت للعلم أضرارًا كبيرة لم يستطع التخلص منها كلها حتى اليوم ، فقد كان من الطبيعى أن ينفر نصير متحمس للعلم مثل بيرسن من فكرة التفسير ومن كل سؤال يبدأ بكلمة « لماذا » . ونستطيع أن نقول إن مخاوف بيرسن من النظرة الغائية مشروعة تمامًا ، وكل ما فى الأمر أننا قد نضطر أحيانًا ، فى مجالات معينة ، إلى إدخال الاعتبارات الغائية دون أن نكون قد خالفنا الروح العلمية . ففى مجال التاريخ مثلاً تحتل النظرة الغائية أهمية غير قليلة ، إذ أن كثيرًا من الحوادث التاريخية تفسر تفسيرًا كافيًا بالغايات المقصودة منها . كذلك يوجد للغائية مجال فى العلوم البيولوجية : فإذا أجبنا عن السؤال : لماذا كانت رقبة الزرافة طويلة ؟ بقولنا : لكى تستطيع أن تحصل على غذائها من الأشجار العالية ، لم يكن فى إجابتنا هذه خروج عن الروح العلمية كما يبدو لأول وهلة ، إذ أن الإجابة ترتكز على حقيقة أساسية من حقائق التطور البيولوجى ، وهى تكيف الكائنات الحية مع ظروف بيئتها . وبالاختصار ، فحملة بيرسن على النظرة التفسيرية يمكن أن تعد مشروعة إذا كان المقصود منها استبعاد التفسيرات الغائية وتشبيه الطبيعة بالإنسان ، وإن تكن هناك مجالات معينة لا تتعارض فيها فكرة الغائية مع وجهة النظر العلمية .

٢ — هناك فهم لغوى معين لفكرة التفسير ، يعتقد فيه أنها تفترض وجود ارتباط ضرورى بين الأشياء . ولما كان العلم التجريبى يخلو بطبيعته من عنصر الضرورة ، فقد تصور بيرسن أن من الطبيعى استبعاد التفسيرات من مجال هذا العلم . ولكن هل صحيح أن كل إجابة على الأسئلة التى تبدأ بكلمة « لماذا » تتوقف على إمكان إثبات ارتباط ضرورى بين الظواهر ؟ الواقع أن أساس

المشكلة كلها إنما يرجع إلى معنى « الضرورة » المقصودة فى كل حالة . فهناك نوعان من الضرورة :

(أ) ضرورة تحليلية ، كالقول إن الجزء يجب أن يكون أصغر من الكل .

(ب) ضرورة تركيبية ، كالقول إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو .

ولقد كانت حملة بيرسن على التفسير راجعة أساسًا إلى اعتقاد موروث عن هيوم ، فيلسوف التجريبية الأكبر ، مؤداه أن التجربة لا تضمن لنا أى نوع من اليقين الضرورى . وهذا صحيح إذا كان المقصود هو النوع الأول من الضرورة ، أى الضرورة المنطقية . غير أن هناك نوعًا آخر من الضرورة ، لا يقل إحكامًا عن الأول ، ويمكن أن يستمد من التجربة . فالمبدأ القائل إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو فى الماء هو مبدأ ضرورى ، ومن المحال أن يوجد له استثناء واحد ، ولكنه مع ذلك ضرورى بالمعنى التركيبى ، لا التحليلى ، إذ أن تأكيد عكسه لا يستتبع أى تناقض « منطقى » . ولا جدال فى أن هيوم كان يتصور الضرورة بمعناها المنطقى فحسب ، وسايره فى ذلك كل التجريبيين من بعده ، مع أن النوع الآخر من الضرورة لا يقل عنه لزومًا ، ويمكن فى الوقت ذاته أن يرتكز على أساس من العلم التجريبى . وفى اعتقادى أن التجريبيين قد ارتكبوا خطأً كبيرًا حين تصوروا أن الضرورة الوحيدة التى ينبغى الاعتراف بها هى الضرورة المنطقية الشكلية ، وأنها هى وحدها التى لا تتخلف ، وظنوا أن فى كلمة « ضرورة تركيبية » تناقضًا فى الألفاظ ، على أساس أن الضرورة لا تكون إلا تحليلية فحسب . ذلك لأن الضرورة التى تجعل الحجر يسقط إذا ترك فى الهواء لا تقل لزومًا عن تلك التى تجعل الجزء أصغر من الكل ، وإن تكن من نوع مختلف .

٣ — وعلى أية حال فالبحث عن التفسير فى مجال العلم قد لا يعنى أكثر من

السعى إلى الاقتناع العقلى فحسب . وبهذا المعنى يكون تفسير الظاهرة مرادفًا لتقديم إيضاح يرضى العقل ، وفهم الظاهرة فهمًا كاملاً لا يكفى لتحقيقه الاقتصار على وصفها . وعندئذ يكون التفسير مشروعًا ، بل يكون هو العلامة المميزة للتفكير العلمى من الخبرة المكتسبة فى الحياة العادية . فقد نعلم بفضل هذه الخبرة اليومية أن النباتات تنمو إذا رويت وتعرضت لضوء النهار ، أو أن الندى يتكون على السطح البارد للأجسام فى الصباح الباكر ، ولكن العالم وحده هو الذى يستطيع تقديم « تفسير » لهاتين الظاهرتين ، بمعنى أنه هو وحده هو الذى يستطيع تقديم بيان مقنع لعقولنا عن أسباب حدوثهما ، ولا يكتفى بوصف التعاقبات المتضمنة فيهما . وبعبارة أخرى فقد يكون الاكتفاء بالوصف من العلامات المميزة للأذهان غير العلمية ، على حين أن القدرة على تقديم التفسير هى أمر ينفرد به العالِم وحده .

٤ — وأخيرًا ، فإن فكرة الوصف ، كما يدعو إليها بيرسن ، تنطوى على قدر غير قليل من الغموض . ذلك لأنه يؤكد أن القوانين العلمية تركيبات فكرية نستعيض بها عن المعطيات التجريبية للإدراك الحسى ، وأن الحركة لا تنطبق مباشرة على ما يوجد فى عالم الحس ، وإنما تنطبق على تلك الفئة من المعقولات التى يستعيض بها العالم عن المعطيات الحسية . ولنسلم جدلاً بأن هذا كله صحيح ، ولكن كيف يكون العلم فى هذه الحالة وصفيًا ؟ وهل نكون قد وصفنا محتويات الإدراك إذا استعضنا عنها بنسق من الأفكار الهندسية الغريبة عنها ؟ إن ما يقوم به العالم — كما يحدد بيرسن مهمته — هو فى واقع الأمر عكس الوصف تمامًا ، ومن هنا كان « كاسيرر » على حق حين قال : « إذا كانت مهمة الوصف الموضوعى ، بمعناه الصحيح ، هى تصور المعطى على أدق نحو ممكن ، دون أية إضافة أو أى حذف ، فإن هذا التحوير للتجربة الأصلية ، على عكس ذلك ، هو بعينه الذى يميز العملية العقلية التى تقوم بها الفيزياء ، وهو

ما يضفى عليها قيمتها . فبدلاً من التكرار السلبى المحض ، نرى أمامنا عملية إيجابية ، تنقل ما هو معطى فى البداية إلى مجال منطقى جديد . وإنها لطريقة غريبة حقًا فى وصف ما هو حاضر أمامنا ، أن ينصب اهتمامنا — فى سبيل تحقيق هذا الغرض — على تصورات بحتة ، لا تستطيع هى ذاتها أن تكون « حاضرة » على أى نحو ! »[١] .

وإذن فهناك خلط فى فهم معنى « الوصف » لا يقل خطورة عن الخلط الذى لاحظناه من قبل فى فهم معنى « التفسير » . وأساس هذا الخلط راجع إلى أن معنى الوصف بطبيعته سلبى ، على حين أن بيرسن لا يكف عن تأكيد وجود عناصر إيجابية فى عملية البحث العلمى ، إذ يتدخل الذهن بمفاهيمه الخاصة التى لا تنتمى إلى مجال الإدراك المباشر على الإطلاق . وعلى حين أن الأفكار العقلية فى رأيه ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، فإنه يؤكد فى الوقت ذاته ثنائية الفكر والواقع تأكيدًا قاطعًا ، وذلك حين يصر على أن يجعل مفاهيم الرياضة والفيزياء منتمية إلى المجال العقلى وحده ، ويفصلها تمامًا عن مجال الإدراك المباشر ، مؤكدًا أنها لغة عقلية اصطنعت لأغراض معينة فحسب . ولقد كانت هذه الثنائية القاطعة بين التركيبات الذهنية وبين الظواهر ، وما تستتبعه من استبعاد تام للأفكار التى يستخدمها العالم فى وصف الطبيعة من مجال الطبيعة ذاتها ، موضوعًا لانتقاد كثير من الباحثين فى مناهج التفكير العلمى : إذ أنها تكرار لنفس الخطأ الذى وقع فيه ديكارت من قبل ، حين ظن أن عالم الذهن بما فيه من كليات ومبادئ عقلية ينفصل تمامًا عن عالم الطبيعة المادية . صحيح أن الظواهر لا تطيع القانون العقلى حرفيًا فى كثير من الأحيان ، وأن أى ظاهرتين لا يمكن أن تكونا فى هوية تامة — ولكن هذا

---

(١) Ernst Cassirer: Substance and Function. Dover Publications, N. Y. 1953. p. 122.

لا يعنى أن القانون ذهنى فقط ، وأن عالم الفكر منفصل تمامًا عن عالم الطبيعة . فمن الممكن أن يكون هذا الانحراف الذى نلمسه فى الطبيعة راجعًا إلى تعقد ظواهرها وتشابكها ، ومع ذلك يكون القانون صحيحًا لو وجدت هذه الظواهر فى حالتها الخالصة(١) . فقانون القصور الذاتى ، بما يتضمنه من حركة مستمرة وسكون مطلق ، يتناول بالفعل حالة فرضية لا وجود لها فى الطبيعة المدركة ، ولكن هذا لا يعنى أن هناك انفصالاً بين عالم العقل ، الذى ينتمى إليه هذا القانون ، وبين عالم الظواهر ، وإنما يعنى أن تعقد الظواهر وتداخلها يحول دون توافر الظروف التى تتيح انطباق هذا القانون فى صورته الخالصة . وبالاختصار ، فإن عدم إطاعة الطبيعة للقانون العلمى ، واستحالة تطبيق هذا القانون عليها فى صورته المباشرة ، ليس معناه أن هناك ثنائية قاطعة وانفصالاً تامًا بين عالم الذهن وعالم الظواهر ، بل إن تقدم العلم يقدم فى كل يوم مزيدًا من الأدلة على تداخل هذين العالمين .

* * *

نصوص مختارة من كتاب « أركان العلم »

الكون كما تحكمه العلّية وكما يحكمه الارتباط :

(القسم الخامس من الفصل الخامس) :

« تكاد كل الأفكار الموروثة التى وقفت حجر عثرة فى وجه الفكر البشرى أن تكون ناتجة ، لا عن التجربة مباشرة ، وإنما عن استنباط عقلى من تجربة محدودة النطاق إلى حد بعيد . وما علينا إلا أن نتأمل المذاهب الكونية السابقة

---

(١) M. R. Cohen: Reason and Nature. Free Press, (Revised Edition, 1959). p. 227.

على كبرنك ، وننظر إلى تلك المفاهيم الضيقة من أمثال « المادة » و « القوة » أو « الذرة » و « الأثير » ، لندرك مدى سيطرة المفهوم الذهنى على التجربة ، إلى الحد الذى يجعل الكثيرين ينظرون إليه على أنه حقيقة من حقائق التجربة . وضمن هذه القيود الذهنية التصورية ينبغى أن يندرج آخر الأمر قانون العلية فى صورته الصريحة المطلقة .

إن الكون مؤلف من كيانات لا حصر لها ، كل منها على الأرجح فردى ، وكل منها على الأرجح غير دائم . وأقصى ما يستطيع المرء أن يحققه هو أن يصنف هذه الكيانات ، عن طريق القياس (Measurement) أو ملاحظة الخصائص ، إلى فئات من الأفراد « المتشابهة » . وفى داخل هذه الفئات يمكن ملاحظة تنوعات ، ومن هنا كانت المشكلة الأساسية فى نظر العلم هى كشف طريقة ارتباط تنوع فئة معينة بتنوع فئة أخرى . فرجل العلم يبحث دائمًا — عن وعى أو دون وعى فى معظم الأحيان — عن جداول للارتباط . فإذا ما وجد لكل فرد محدد فى الفئة أ فردًا مرتبطًا به فى الفئة ب ، قال إن ب مرتبطة بـ أ ، ولكن الواقع أنه يجد على الدوام لكل فرد مختار من أ مجموعة من أفراد ب ، وذلك إذا بلغت قدرته على الملاحظة والقياس قدرًا كافيًا من الدقة . وهذه المجموعة الأخيرة قد تكون شديدة التركيز وقد لا تكون ، ومن هذه المجموعة يصل بعمليات ذهنية خالصة إلى حد نهائى تصور فيه ب بطريقة ذهنية على أنها معتمدة على أ ، وينظر فيه إلى أ على أنه يحدد ب على نحو مطلق . وهنا نكون قد انتقلنا من وقائع التجربة إلى الحد التصورى الذى يتمثل فى الاعتماد التام ، أى إلى ما يسمى بقانون العلية . غير أن النظرة الأحدث ، والأصح فى نظرى ، إلى الكون هى القائلة إن الموجودات كلها تترابط بدرجات متفاوتة . فالموجودات فردية ، وليست عملية تصنيفها إلا عملية بشرية عقلية تستهدف الاقتصاد فى الفكر . وأى تنوع داخل موجودات فئة

معينة يتبين أنه مرتبط بتنوع مناظر بين موجودات فئة أخرى . وعلى العلم أن يقيس درجة وثوق الارتباط أو تفككه فى هذه التنوعات المتلازمة . فالاستقلال المطلق هو الحد الذهنى ، فى أحد الطرفين ، لتفكك الروابط ، والاعتماد المطلق هو الحد الذهنى ، فى الطرف الآخر ، لوثوق هذه الروابط . ولقد حاولت النظرة القديمة ، القائلة بالعلة والمعلول ، أن تدرج الكون تحت هذين الحدين التصوريين للتجربة ، وكان لا بد لها أن تخفق ، إذ أن الأشياء فى تجربتنا ليست إما مستقلة أو معتمدة ، بل إن جميع فئات الظواهر ترتبط سويًا ، والمشكلة فى كل حالة هى تحديد درجة وثوق الارتباط .

إن الموقف العقلى الذى يرى بين كل الموجودات درجات متباينة من الارتباط ، لا اعتمادًا واستقلالاً فحسب ، يتأمل الكون عقليًا من خلال مقولة جديدة . وهو يتحرر بسهولة من التمييز القديم البالى بين الظواهر الحيوية والظواهر الفيزيائية ، وهو التمييز الذى لا يرجع إلى هذه الظواهر ذاتها ، وإنما يرجع إلى تلك الحدود التصورية التى استخلصها منها الإنسان بعقله ، ثم نسى كعادته قدرته على الخلق اليسير ، فحولها إلى حقيقة قائمة من وراء إدراكاته الحسية وخارجة عنه . إن كل ما يمدنا به الكون هو التشابه فى التنوعات ، أما الإنسان فقد أضفى فكرة الاعتماد عليها رغبة منه فى اقتصاد طاقته العقلية المحدودة » .

الإرادة بوصفها علة :

(القسم الثالث من الفصل الرابع) :

« ليس من المستغرب أن يتأثر البشر فى مرحلة مبكرة جدًا من نموهم العقلى بالقوة الحقيقية ، أو البادية على أية حال ، التى تكمن فى نزوع إرادتهم إلى إحداث « حركة » . وعلى هذا النحو نجد أن أكثر الشعوب بدائية تنسب كل الحركات إلى إرادة معينة من وراء الجسم المتحرك ، إذ أن أول تصور يكونونه

عن علة الحركة إنما يكمن فى إرادتهم الخاصة . وهكذا ينظرون إلى الشمس على أنها محمولة أثناء دورانها على أيدى إله للشمس ، وإلى القمر على أن لديه إلهًا للقمر ، بينما تفيض الأنهار وتنمو الأشجار وتهب الرياح بفضل إرادة مختلف الأرواح التى تكمن فيها . وكان لا بد من مضى عصور طويلة حتى يدرك البشر — بقدر متفاوت من الوضوح — أن الإرادة ترتبط بالوعى ، وبتركيب فسيولوجى محدد ، وأن الوصف العلمى للحركة يحل تدريجيًا محل التفسير الروحانى ، وأننا نستغنى فى حالة بعد الأخرى عن الفعل المباشر للإرادة فى حركة الأجسام الطبيعية . ومع ذلك فإن فكرة الإجبار ، وفكرة وجود ضرورة ما فى ترتيب التعاقب ، ما زالت متأصلة بعمق فى أذهان الناس ، وكأنها إحدى حفريات التفسير الروحانى الذى يرى فى الإرادة علة للحركة . وما زالت هذه الفكرة للأسف مرتبطة بالوصف العلمى للحركة ، وبالفكرة المادية للقوة بوصفها ما يجعل من الضرورى حدوث تغيرات أو تعاقبات معينة للحركة ، وهى الفكرة التى تعد شبحًا متخلفًا عن المذهب الروحانى القديم . فالقوة التى يقول بها المادى هى الإرادة التى كان يقول بها الروحانى القديم ، منفصلة عن الوعى . وكلتا الفكرتين تنقلنا إلى مجال يتجاوز انطباعاتنا الحسية ، ومن ثم فكلتاهما فكرة ميتافيزيقة ؛ ومع ذلك فربما كان استدلال الروحانى القديم ، مع فساده ، أقل بطلانًا من استدلال المادى الحديث ، إذ أن الروحانى لم يقل بوجود الإرادة وراء مجال الوعى الذى كان يجد الإرادة مرتبطة به على الدوام .

إن القوة بوصفها علة للحركة تقف على قدم المساواة تمامًا مع إله الشجر بوصفه علة للنمو . فكلاهما اسم يخفى جهلنا بالسبب الذى يرجع إليه النظام

المطرد لإدراكاتنا الحسية . والضرورة فى القانون الطبيعى لا تتسم بنفس الحتمية المطلقة التى تتسم بها النظرية الهندسية ، ولا بالوجوب المطلق الذى يطلبه المشرع البشرى ، وإنما هى لا تعدو أن تكون تجربتنا التى نشعر فيها بوجود نظام مطرد لا تتسم مراحله بترتيب منطقى أو إرادى » .

الباب الثالث

الجذور

الفلسفية للبنائية

(ملخص)

يبدأ البحث بتأكيد أن البنائية ، من حيث هى منهج ، قديمة العهد ، أما من حيث هى مذهب فكرى شامل فهى ظاهرة حديثة . ومع ذلك فمن الوجهة الفلسفية الخالصة يمكن تتبع جذورها الفلسفية إلى أصول من أهمها فلسفة « كانت » ، التى كانت بدورها تبحث عن نسق « قبلى » تنظم إطاره التجربة ويتألف من صور أو قوالب ذات طبيعة ذهنية . وتشكل البنائية حلقة فى تلك السلسلة الطويلة من المحاولات التى تهدف إلى جعل دراسة الإنسان علمًا دقيقًا ، ومن ثم كان النموذج اللغوى يقوم فيها بدور أساسى .

وأهم ما يميز البنائية ، فلسفيًا ، هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة ، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى . فهى تذهب إلى أن العقل ينمو نموًا عضويًا ، بحيث تظل فيه صور هى أشبه بالنواة الثابتة ، وإن كنا نزيدها على الدوام توسيعًا وتعميقًا . وعن طريق اكتشاف عناصر الثبات هذه تعتقد البنائية أنها انتقلت بدراسة الإنسان ومجتمعاته إلى مرحلة العلم المنضبط .

ويعرض البحث بعد ذلك للأسس الفلسفية للبنائية عند عدد من ممثليها الرئيسيين :

١ ــ ليفى ستروس :

يظهر الأساس الفلسفى لتفكير ستروس فى تأكيده تدخل الذهن البشرى فى تشكيل كل نواتج ثقافته ، وجمعه بين مجموعات متغايرة من الظواهر ضمن إطار أو بناء واحد ، هو أساس كل المظاهر الخارجية للنظم الإجتماعية . وهذا الطابع الفلسفى هو أساس الأنتقادات التى وجهها إليه علماء

الأنثروبولوجيا ، حين اتهموه بأنه كان دجماطيقيًا يخرج البناءات عن مجرى الزمان . كما أن هذا هو أصل المعركة المشهورة بين ستروس وبين سارتر والوجودية بوجه عام .

٢ — ميشيل فوكو :

فى كتاب « الكلمات والأشياء » يحاول فوكو أن يبحث بطريقة غير تاريخية عن البناء المميز لكل مرحلة من مراحل الفكر الأوروبى الحديث ، منذ عصر النهضة حتى اليوم . وهو يتعسف فى تحديد هذا البناء الذى يراه ثابتًا إلى حد إغفال كثير من العناصر الأساسية التى يستحيل فهم العصر بدونها .

٣ — الماركسيون :

يستعرض البحث محاولة إيجاد مركب بين البنائية والماركسية عند « لوسيان سيياج »،وهى المحاولة التى ارتكزت على أساس اهتمام ماركس بالبحث عن أُطُر « كلية » تتجاوز نطاق العوامل الاقتصادية التى اقتصرت عليها الماركسية التقليدية . ولذلك أنكر « سيياج » السببية المطلقة للعامل الاقتصادى ووضعه فى إطار أوسع منه .

والمحاولة الأهم هى التى قام بها « لوى ألتوسير » ، الذى أراد أن يعيد إلى الماركسية انضباطها العلمى ، ويؤكد استقلالها عن هيجل وعن التراث الفلسفى السابق كله ، ويجعل محورها بناء اجتماعيًا اقتصاديًا يكون الإنسان ذاته جزءًا منه . وهو يستعيض عن السببية التقليدية بين البناء الأدنى والأعلى ، بسببية معقدة متعددة الجوانب . وقد انتقدت هذه المحاولة بسبب تفسيرها المتعسف للماركسية من خلال منظور واحد هو المنظور العلمى الدقيق وحده ، وتجاهلها المفرط للإنسان .

وفى خاتمة البحث تُنتقد البنائية ككل لهذا السبب نفسه ، أى تجاهل

الإنسان ، وتجاهل التاريخ والتطور ، وإن كان « بياجية » و « سيباج » يذهبان إلى تأكيد إمكان التوفيق بينها وبين النزعة التاريخية عن طريق تحديد أدق لمعنى « الإنسان » الذى تركز عليه البنائية أبحاثها . وينتهى البحث بتأكيد أن هذا الدفاع غير مقنع تمامًا ، وأن البنائية لم تعمل حسابًا لعوامل الحركة والتغير والفاعلية ، لأنها ركزت على الإنسان فى حالته « السكونية » حين يكون « مفعولاً » لا « فاعلاً » .

مقدمة

بلغت البنائية من حيث هي اتجاه فكرى وفلسفى ، ذروتها فى السنوات الأخيرة من الستينات فى هذا القرن ، وكان من الشائع فى أوساط المثقفين أن ينظر إليها على أنها « مذهب فلسفى » . ومن سمات المذهب الفلسفى ، أيا كان ، أنه يسعى بقدر إمكانه إلى الشمول ، ويستهدف تقديم تفسير موحد لمجموعة كبيرة من المشكلات الفكرية ، ويضم مجالات معرفية متعددة فى إطار نظرة واحدة إلى العالم وإلى طبيعة الأشياء . وبالفعل وصل المد البنائى ، فى فترة الذروة هذه ، إلى ميادين شديدة التنوع . ففى مجال اللغويات كان جاكوبسون Jakobson وشومسكى Chomsky يقودان حركة نشطة اتخذ منها الكثيرون نموذجًا ومثالاً يحتذى فى ميادين أخرى . وفى ميدان التحليل النفسى كان « لاكان Lacan » يشد انتباه معاصريه بنظرته الجديدة إلى هذا العلم الذى كان يبدو ، قبل نشر بحوثه ، فى حالة ركود نسبى . وفى النقد الأدبى كان « بارت R. Barthes » يفتتح عهدًا جديدًا فى تفسير النصوص على أساس بنائى ، وفى الميدان الفلسفى كان مفكر ميال إلى المحافظة مثل « فوكو Foucault » يبهر جماهير المثقفين برؤيته الجديدة فى كتابه المشهور « الكلمات والأشياء Les Mots et les Choses » ، على حين أن مفكرًا ماركسيًا أصيلاً هو « ألتوسير Althusser » كان يعيد قراءة الأصول الكبرى للفلسفة الماركسية ، وخاصة كتاب « رأس المال » ذاته ، من خلال تفسير بنائى مبتكر — وقبل هؤلاء جميعًا ، كان « ليفى ستروس Lévi - Strauss » يواصل جهوده الرائدة التى كان قد بدأها قبل هذا التاريخ بما يقرب من عشرين عامًا ، والتى استطاع

بفضلها أن يجعل للبنائية مكانة بارزة على خريطة المذاهب الفلسفية فى النصف الثانى من القرن العشرين، على الرغم من أن ميدان تخصصه كان علمًا اجتماعيًا وليس فلسفيًا، هو الأنثروبولوجيا .

على أن هذا الانتشار الذى جعل من البنائية مذهبًا فلسفيًا شاملاً، ما يقرب من عشر سنوات، لا ينبغى أن يخفى عنا حقيقة هامة، هى أن البنائية لم تصبح مذهبًا فلسفيًا إلا لأن المتخصصين قد تنبهوا فى ذلك الوقت بالذات إلى الإمكانات الخصبة التى تكمن فى فكرة « البناء » . أما الفكرة ذاتها، وأما مبدأ التفكير من خلال « بناءات »، فكان معروفًا قبل ذلك بوقت طويل . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن البنائية هى قبل كل شىء « منهج » فى التفكير، وبهذا المعنى كانت موجودة منذ عهد بعيد، ولكنها لم تصبح « مذهبًا » فلسفيًا إلا بعد أن تنبه بعض المفكرين، بطريقة واعية، إلى أهمية هذا المنهج وحدّدوا معالمه بوضوح بعد أن كان يطبق بطريقة ضمنية دون وعى بكافة أبعاده . وكانت نتيجة الحماسة التى تملكتهم حينما اكتشفوا هذه الطريقة فى التفكير، أن جعلوا منها « مذهبًا » شاملاً يقدم تفسيرًا للمشكلات التى تواجه العقل فى ميادين شديدة التباين . ومعنى ذلك أن البنائية من حيث هى منهج، قديمة العهد، أما من حيث هى مذهب شامل، فهى ظاهرة حديثة فى الفكر المعاصر .

ولكن على أى أساس نقول إن البنائية، من حيث هى منهج، كانت معروفة ومطبقة منذ وقت طويل ؟ ذلك لأن مجرد تطبيق نموذج رياضى على موضوع علمى معين، هو فى ذاته نوع من البنائية . « فإذا أدركنا أن العلم الحديث، منذ القرن السابع عشر، لم يتمكن من تحقيق انجازاته الضخمة إلا بفضل تطبيق النموذج الرياضى على الظواهر الطبيعية، كان فى استطاعتنا أن نحكم بأن هذا العلم كان منذ بدايته « بنائيًا » لأنه استهدف الاهتداء إلى « البناء »

الكامن وراء الظواهر الطبيعية وعبر عن هذا البناء بلغة رياضية . بل إن كل علم لا بد أن يكون له من البنائية نصيب ، لأن دراسته تنصب على بحث أنساق من العلاقات والروابط بين الظواهر »(١) .

ويؤيد بياجيه — عالم النفس المشهور — الرأى القائل إن البنائية فى صميمها منهج قبل أن تكون مذهبًا . ذلك لأنها أسلوب فنى متخصص (Technical) ، وتقتضى التزامات عقلية معينة ، وتؤمن بالتقدم المتدرج . ولقد كان للمنهج الذى تمثله البنائية تاريخ طويل يشكل جزءًا من تاريخ العلوم ، غير ان سماتها لم تكتشف إلا فى وقت متأخر ، وذلك لأسباب منها : صعوبة المنهج البنائى وتعقده ، واتجاه العقل البشرى إلى أن يتجاهل فى البداية مفاهيم الاعتماد المتبادل بين الظواهر ، والكل النسقى الذى تشكله ، مكتفيًا بتفسيرات مبسطة موحدة الاتجاه . هذا فضلاً عن أن البناءات الكامنة وراء الظواهر لا تظهر للملاحظة المباشرة ، بل توجد على مستويات لا يتم التوصل إليها إلا بتجريد مضاعف ، أو على حد تعبيره ، بتجريد « صور الصور Forms of Forms »(٢) .

على أنه ، إذا كان للبنائية ، بوصفها منهجًا ، مثل هذا التاريخ الطويل ، فإن ظهورها الذى يبدو على شكل انبثاق مفاجىء ، والذى اتخذ صورة مذهب فكرى متكامل ، قد ارتبط بظروف تاريخية معينة ، كان لها تأثيرها فى الفلسفة الفرنسية بالذات ، إذ أن أول البنائيين وأهمهم كانوا من الفرنسيين . فبعد الحرب

---

(١) أنظر كتاب « البنائية والماركسية » « Structuralisme et Marixisme » وهو كتاب اشترك فى تأليفه مجموعة من الكتاب ، وأصدرته دار Union Génerale d'Edition عام ١٩٧٠ — ص ١٠٢ .

(٢) Piaget: Structuralism (English trans). Routledge & Kegan Paul, P. 136;

العالمية الثانية ، كان انتاج سارتر الغزير فى ميادين الفلسفة والرواية والمسرحية والمقال السياسى هو المسيطر على الجو الثقافى الفرنسى ، بل إنه تعدى نطاق هذا الجو الثقافى حتى أصبح « أسلوبًا » خاصًا للحياة يتميز به عدد كبير من الشبان الفرنسيين فى مظهرهم وملبسهم ومناقشتهم ، هم « الوجوديون » الذين كانوا من المعالم الفرنسية المميزة فى ذلك الحين . و لم تظهر قوة فكرية أخرى تتحدى آراء سارتر فى الحرية « المحكوم بها » على الإنسان إلا فى الماركسية ، التى ركزت أبحاثها على قوانين التحول التاريخى ، وأكدت حتمية الصراع الطبقى . و لم يمض وقت طويل حتى سعى سارتر نفسه إلى إزالة التعارض الحاد بينه وبين الماركسية ، حتى وصل به الأمر إلى حد إعلان أن الماركسية لا يمكن تجاوزها ، وأن فلسفته بالتالى تتخذ لنفسها موقعًا « داخل » الماركسية — هذا على الرغم من أن حركة التقارب لم تكن متبادلة من الطرفين ، لأن الماركسية ظلت تهاجم النزعة الذاتية والمثالية فى الوجودية ، وتصفها بأنها نموذج واضح للأيديولوجية البورجوازية .

فى هذا الجو ظهرت البنائية لكى تدخل طرفًا ثالثًا فى الصراع الفكرى الذى سيطر على الثقافة الفرنسية فى الستينات ، فأضافت وقودًا جديدًا إلى لهيب المعارك الدائرة بين المثقفين ، وكان لظهورها دوى كبير ، لا لأنها أتت باتجاه جديد فحسب ، بل أيضًا لأن التقابل بين الوجودية والماركسية ، كما قلنا من قبل ، كانت قد خفت حدته ، وكان لا بد من ظهور خصم جديد يثير المعركة الفكرية مرة أخرى .

على أن البنائية كانت لها جذور فلسفية أقدم كثيرًا من العصر الذى ظهرت فيه — وأهم هذه الجذور ، فى اعتقادى ، هو فلسفة كانت : فالبنائية — مثل فلسفة كانت — تبحث عن الأساس الشامل ، اللازمانى ، الذى ترتكز عليه مظاهر التجربة ، وتؤكد وجود نسق أساسى ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية

للتاريخ ، وهذا النسق سابق على الأنظمة البشرية ، بحيث تستند إليه تلك الأنظمة زمانيًا ومكانيًا ، أى أن هذا النسق « قبلى a priori » بمعنى مشابه لما نجده عند كانت . ولقد ظهر لدى البنائيين — على اختلاف اتجاه تخصصاتهم — ميل واضح إلى فكرة النسق الشامل ، ووضع أطر أو قوالب أساسية تندرج ضمنها الكثرة الموجودة فى الواقع ، بل إن هذه الأطر والقوالب لها عندهم طبيعة عقلية ، حتي لو اتخذت مظاهرها أشد الصور حسية . كذلك تدعو البنائية بدورها إلى نوع من الثورة الكبرنيكية مماثل لذلك الذى دعا إليه كانت ، إذ تؤكد أهمية العلاقات الداخلية والنسق الكامن فى كل معرفة علمية ، وتسعى إلى تجاوز المظهر الذى تبدو عليه المعرفة من أجل النفاذ إلى تركيبها الباطن . وهى بدورها تترفع على النظرة التجريبية ، وتؤكد أن تقدم المعرفة لا يتم عن طريق وقائع تجريبية يضاف بعضها إلى البعض ، وإنما يتم عن طريق إعادة النظر فى قوالب أو صور أو عمليات موجودة بالفعل ، ولكنها تتخذ مظهرًا جديدًا فى كل عصر . وأخيرًا فإن البنائية تتشابه مع فلسفة كانت فى نقطة أساسية ، هى أنها بدورها تستهدف أن تجعل من دراسة الإنسان موضوعًا لعلم دقيق ، وتحاول أن تهتدى إلى السر الذى جعل العلوم الأخرى تسير فى طريق العلم الراسخ ، لكى تطبقه على العلوم الإنسانية والإجتماعية ، وان كان التركيز عند كانت ينصب على العلوم الرياضية والطبيعية ، على حين أنه كان فى حالة البنائيين ينصب على علوم أخرى ، أهمها علم اللغة .

والواقع أن علم اللغة كان مصدرًا من أهم مصادر البنائية ، وهو مصدر كان معترفًا به صراحة فى كتابات البنائيين ، على حين أن تأثير فلسفة « كانت » فى تفكيرهم كان ضمنيًا فى أغلب الأحيان . ولهذا الارتباط بين البنائية وبين اللغويات مبررات قوية : إذ لا يوجد « بناء » بالمعنى الصحيح إلا لما هو لغوى ، وجميع المجالات المعروفة لا يصبح لها بناء إلا حين تتخذ

طابعًا لغويًا[١] .

وفضلاً عن ذلك فإن للغة بالذات ميزات خاصة جعلت النموذج اللغوى يحتل مكانة خاصة فى تفكير البنائيين . ذلك لأن اللغويين ، منذ أيام العالم السويسرى المشهور « دى سوسير » Ferdinand de Saussure فى أوائل القرن العشرين ، درسوا عناصر اللغة والسمات المميزة لعلاقاتها بوصفها اتساقًا لا علاقة لها بالعالم الذى تعبر عنه أو تدل عليه ، فكانوا بذلك يطرحون مشكلات بنائية خالصة ويضربون مثلاً يحتذى للعلوم الإنسانية الأخرى التى لم تكن قد وصلت بعد إلى مرحلة الاستقلال عن مضموناتها واكتشاف تركيباتها الخالصة[٢] . أى أن نجاح اللغويات ـــ وهى قبل كل شىء علم إنسانى ـــ فى بلوغ مرتبة العلم المنضبط كان عاملاً مشجعًا للباحثين فى الميادين الأخرى للدراسات الإنسانية والاجتماعية على الاقتداء بهذا العلم الناجح فى منهجه ، وفى الهدف الذى يرمى إلى تحقيقه . ولقد عبر ليفى ستروس عن هذه العلاقة بين اللغويات وسائر العلوم الإنسانية تعبيراً صريحًا واضحًا : « إننا (يقصد علماء الأنثروبولوجيا) نجد أنفسنا ، ازاء علماء اللغة ، فى وضع حرج . فطوال سنوات متعددة كنا نشتغل معهم جنبًا إلى جنب ، وفجأة يبدو لنا أن اللغويين لم يعودوا معنا ، وإنما انتقلوا إلى الجانب الآخر من ذلك الحاجز الذى يفصل العلوم الطبيعية الدقيقة عن العلوم الإنسانية والإجتماعية ، والذى ظل الناس يعتقدون طويلاً باستحالة عبوره . وهكذا أخذ اللغويون ... يشتغلون بتلك الطريقة المنضبطة التى تعودنا أن نعترف باستسلام أنها وقف

---

(١) (Le Structuralisme) P . 300.

François Chafelet: Histoire de la Philosophie (Hachette) 1973 Chapitre VII.

(٢) Structuralisme et Marxisme. P. 104.

على العلوم الطبيعية وحدها ، مما ولد فى نفوسنا قدرًا من الأسى ، وكثيرًا من الحسد ، إذا أردنا أن نكون صرحاء . فنحن نود أن نتعلم من اللغويين سر نجاحهم . فهلا يمكننا أن نطبق بدورنا على المجال المعقد لدراساتنا — كمجال القرابة ، والتنظيم الإجتماعى ، والدين والفلكلور ، والأدب — تلك المناهج المنضبطة التى يتحقق عالم اللغة فى كل يوم من فعاليتها ؟ »(١) .

ويهمنا فى هذا النص — الذى يذكرنا إلى حد بعيد بما قاله كانت فى معرض المقارنة بين الفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية فى مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » — ان البنائيين الذين كان ليفى ستروس رائدهم بغير نزاع ، ليسوا من أولئك الذين يبحثون للعلوم الاجتماعية والإنسانية عن منهج خاص بها ، مرتبط بطبيعة الظاهرة التى تتناولها هذه العلوم ، وهى الإنسان ، وإنما هم يؤمنون بأن « العلم » — سواء أكان طبيعيًا أو إنسانيًا — له منهج واحد ، وان ما يصلح لإحدى الفئتين يصلح بعد تعديلات بسيطة للفئة الأخرى ، وأن العلوم التى تبحث فى الإنسان تستطيع أن تمسك بطوق النجاة الذى ينقذها من عواصف التخبط والتناقض واللامعقولية إذا طبقت نفس المنهج الذى جرب بنجاح فى العلوم الدقيقة ، وأن لديها فى علم اللغة نموذجًا رائعًا لعلم إنسانى تمكن من اللحاق بركب العلوم المنضبطة . تلك هى وجهة النظر التى ينطلق منها البنائيون ، وهى تعبر عن فلسفة خاصة بهم ، يمكن أن توجد فلسفة أخرى بديلة لها ، هى تلك التى ترفض هدف الدقة والانضباط للعلوم الإنسانية أصلاً ، وتؤكد أن هذه العلوم تقدر على أمور ولا تقدر على أمور أخرى ، وأن لها سماتها الخاصة التى لا تجعل من محاكاتها لمناهج العلوم الدقيقة أمرًا مرغوبًا فيه . وبعبارة أخرى فإن البنائية قد اختارت لنفسها طريقًا معينًا تسير فيه نحو هدف الدقة العلمية عند دراستها للإنسان ، وهى تستعين أساسًا بالنموذج

---

(١) Lévy - Strauss: Anthropologie Structurale- P- 80.

اللغوى من أجل تحقيق هذا الهدف . وقد لا نجد لدى بعض من يتبعون المنهج البنائى اهتمامًا كبيرًا بالنموذج اللغوى ، كما هى الحال عند بياجيه ، الذى بنى أبحاثه على نماذج منطقية ، ولكن الاتجاه الغالب لديهم هو أن يتخذوا من تلك البناءات الشكلية للتركيب اللغوى فى عمومه ، بغض النظر عن تركيب أية لغة بعينها وبغض النظر عن كل الدلالات اللغوية الخاصة ، نموذجًا يمكن أن يقتدى به الباحثون فى مختلف مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية .

ونستطيع أن نختم هذه المقدمة التاريخية بالقول إن البنائية فى أساسها نظرية فى العلم (epistémologie) ، تؤكد أهمية النموذج أو البناء فى كل معرفة علمية ، وتجعل للعلاقات الداخلية والنسق الباطن قيمة كبرى فى اكتساب أى علم . ولكن الحماسة الفياضة التى أثارتها هذه النظرية فى فترة تاريخية معينة ، هى فترة الستينات المتأخرة ، وربما أوائل السبعينات،أدت بالبعض إلى أن يعاملوها كما لو كانت انقلابًا فلسفيًا شاملاً ، وثورة فكرية جديدة تجعل من الذات مجرد حامل للبناءات ، ومن التاريخ مجرد تعاقب لصور تظل فى أساسها ثابتة ، وان اختلفت مظاهرها التاريخية . على أن هذا التوسع فى فهم البنائية قد أدى فى تلك الفترة بالذات ، إلى بعض التشويه فى صورتها ، وإلى اقحام عناصر دخيلة عليها ، عندما أصبحت هى « الموضة » الشائعة ، وعوملت على أنها ايديولوجية جديدة كاملة ، وطبقت على ميادين قد لا يكون المنهج البنائى صالحًا لها أصلاً . وهذا تطرف نجده فى كل مذهب يبهر الناس بجدته وخروجه عن المألوف ، ولكنه لا يصح أن يتخذ أساسًا للحكم على هذه الحركة الفكرية المثمرة .

ماهى البنائية ؟

حينما أراد « بياجيه » أن يقدم تعريفًا للبنائية فى مستهل كتابه الذى خصصه لعرض هذا الاتجاه الفكرى فى جوانبه المختلفة ، كان من رأيه أن من الضرورى

التفرقة بين الاتجاهات النقدية التي يسير فيها كل شكل خاص من أشكال البنائية ، يطبق على ميدان محدد من ميادين معرفة الإنسان ، وبين المثل الأعلى الذى تستهدفه فكرة البنائية مهما تعددت أشكالها . أى أنه كان يفرق بين التعريف السلبي للبنائية ، من خلال بحث « ما تنقده » ، والتعريف الإيجابى الذى يحدد « ما تهدف إليه » . وكان يعتقد أن الأخذ بالأسلوب الأول يمكن أن يوقعنا فى التعدد والتشتت ، لأن البنائية لها أضداد يختلفون تبعًا للميدان الذى تبحثه : فما تعارضه البنائية فى ميدان الرياضيات مختلف عما تعارضه فى ميدان علم النفس أو الأنثروبولوجيا أو اللغويات. ومن ثم فإن الأفضل ، فى رأيه ، ألا نعرف البنائية من خلال اتجاهاتها النقدية ، بل ينبغى أن نبحث عن المثل الأعلى المشترك بين جميع ضروب البنائية . وهذا المثل الأعلى فى رأيه ، هو السعى إلى تحقيق معقولية كامنة عن طريق تكوين بناءات مكتفية بنفسها ، لا نحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى أية عناصر خارجية ، ومحاولة الوصول إلى السمات التى تشترك فيها كل البناءات التى نتوصل إليها بوجه عام(١) .

هذا المثل الأعلى المشترك موجود بالفعل فى كل أشكال البنائية ، ولكنه فى رأينا لا يوصل إلى الكثير . وربما كان الطريق الآخر ، أعنى التعريف بالسلب ، أمرًا لا مفرّ منه من أجل تكوين فهم مبدئى سليم للبنائية . ذلك لأن هذا الاتجاه لم يظهر فى فراغ ، لكى يدعو إلى مثل أعلى فى المعقولية يكون فيه كل نسق يكوّنه العلم مكتفيًا بذاته وقادرًا على تنظيم ذاته دون إقحام عناصر خارجية ، بل إنه كان فى الأصل دعوة إلى التخلى عن أساليب مضادة فى البحث العلمى ، وكان يرتكز على فلسفة خاصة لا يمكن فهمها إلا فى ضوء النقد الذى وجهته إلى الفلسفات المضادة لها . ولقد كان البنائيون ، منذ البداية ، يخوضون معارك

---

(١) Piaget: Structuralism (Op. Cit.) pp. 3-5 .

حامية ضد خصوم أقوياء ، لهم مواقع ثابتة فى أرض الفلسفة والتفكير العلمى ، ومن هنا كان مما يفيد فى تقديم إيضاح أولى للبنائية أن نحددها من خلال المعارك التى خاضتها ، ومن خلال الأفكار المضادة التى سعت إلى محاربتها . ومما يؤيد صحة هذا الاتجاه أن بياجيه نفسه ، حين قدم تعريفًا أوليًا للبنائية ، مرتكزًا على مثلها الأعلى « الإيجابى » ، اضطر عند شرحه لعناصر هذا التعريف إلى إيضاحها من خلال اضدادها ، أى أنه عاد مرة أخرى إلى تعريف البنائية من خلال « ما تعارضه » ، لا من خلال « ما تسعى إليه » .

على أية حال فإننا لا نستطيع أن نغفل التحديد الإيجابى لمعنى البنائية ، وكل ما فى الأمر أن هذا التحديد ينبغى أن يستخلص ، فى رأينا ، فى مرحلة تالية . فالطريقة المثلى فى إيضاح معنى البنائية هى أن نبدأ بتحديد هذا المعنى من خلال الاتجاهات التى ظهرت البنائية لكى تنقذها . أما الأهداف الإيجابية للبنائية فسوف تعرض بالتفصيل عندما نتحدث عن الأسس الفلسفية لهذا المذهب فى الميادين المختلفة لمعرفة الإنسان ، وسيكون من السهل عندئذ استخلاص العناصر المشتركة بين أشكال البنائية فى كل هذه الميادين :

١ ــ البنائية والنزعة التجريبية :

فى الفلسفة الفرنسية بأسرها ، منذ عهد ديكارت ، اتجاه إلى الإقلال من شأن النزعة التجريبية وتأكيد دور العقل الذى يسبق التجربة ــ سواء أكانت هذه الأسبقية منطقية أم زمنية ــ ويضفى عليها اتجاهًا وهدفًا ومعنى . ومنذ أن أكد ديكارت أهمية النموذج الرياضى فى المعرفة البشرية ، وأكد فرانسس بيكن ، فى نفس العصر تقريبًا ، أهمية الملاحظة والرصد الدقيق للوقائع ، تحددت معالم اتجاهين متضادين، أحدهما يؤكد دور العقل فى المعرفة، والثانى يركز على أهمية التجربة . وصحيح أن العلم قد استطاع منذ وقت مبكر ، بل منذ عهد هذين الفيلسوفين ذاتهما ، أن يتجاوز التضاد بين النزعة العقلية والنزعة

التجريبية ، وذلك حين قدم جاليليو نماذج رائعة لكشوف علمية تعتمد على ملاحظات وتجارب دقيقة من جهة ، وعلى فروض عقلية وصياغات رياضية من جهة أخرى . ولكن هذا التضاد ظل يقوم بدور أساسى فى الفكـر الفلسفى ، وما زال له تأثيره عند المشتغلين بالعلوم الإنسانية حتى اليوم .

ومن أهم السمات التى نستطيع أن نلمحها عند البنائيين ، مواصلتهم السير فى هذا الاتجاه العقلى المعادى للنزعة التجريبية ، وسعيهم إلى تفسير التجربة من خلال مبادئ عقلية ، بدلاً من ارجاع مبادئ العقل إلى مكتسبات تجريبية . ومما يدل على تأصل هذا العداء للتجريبية فى تفكيرهم ، أننا نجده عند مفكرين بنائيين تـفصل بين اتجاهاتهما العقليـة مسافات هائلـة ، وأعنـى بهمـا الأنثروبولوجى ليفى ستروس ، والباحث لوى ألتوسير Louis Althusser . فمن الأسس المنهجية التى ترتكز عليها أبحاث ستروس فى الأنثروبولوجيا ، أنه لا يستهدف بمنهجه البنائى الاهتداء إلى عادات متشابهة وسط عدد هائل من الملاحظات الأنثروبولوجية التى يتم اجراؤها فى ثقافات متباينة ، كما كان يفعل الانثروبولوجى الإنجليزى الكبير فريزر Frazer مثلاً ، بل يؤكد أن ما هو مشترك بين الثقافات لا يهتدى إليه بوضوح على مستوى الملاحظة ، وإنما على مستوى البناء العقلى . فالبناء هو الذى يشكل العنصر الكلى الشامل فى الثقافة البشرية . وهذا البناء خفى ، لا يوجد على السطح الخارجى للظواهر أبدًا ، وإنما يكتشف عقليًا . وهكذا يستهدف التحليل البنائى ، فى ميدان الأنثروبولوجيا ، الوصول إلى نوع من الجدول الرياضى أو المصفوفة الجبرية التى تعبر عن كل التحولات والتجمعات الممكنة فى « الذهن البشرى » اللاشعورى ، ومن ثم كان هناك نوع من الازدراء فى تعامل البنائية مع « الظواهر الأمبيريقية » .

« وطوال كتابات ستروس يتكرر مرارًا هذا التفضيل للتجريد العام على

الواقعة التجريبية »[١] .

وهكذا يؤكد ستروس الطبيعة المستقلة للذهن البشرى على نحو يكاد يبدو معه فيلسوفًا مثاليًا . فهو يتكلم كما لو كان لدى الذهن (L'esprit humain) استقلال خاص يجعله يمارس عمله بطريقة لا تعتمد على أى فرد أو جماعة إنسانية بعينها . وهو يذهب إلى حد أن يقول فى واحد من كتبه : « إننا لا ندعى بيان الطريقة التى يفكر بها الناس فى الأساطير ، وإنما نبين كيف تفكر الأساطير فى ذاتها من خلال الناس ، ودون وعى منهم » . فهل يعنى ذلك أن ليفى ستروس مفكر مثالى يجعل للذهن أولوية مطلقة على الظواهر ؟ إنه هو ذاته ينفى بشدة كونه مثاليًا ، ويرى أن كل ما يدافع عنه هو القول بوجود طبيعة ثابتة للذهن البشرى ، لا تتأثر بتغير الأفراد والمجتمعات ، وتعبر عن نفسها من خلال نواتج الإنسان الثقافية ، كالأساطير . فالعقل البشرى لديه مبادئ ثابتة ، أشبه بمبادئ علم الجبر ، يظهر تأثيرها فى كل رسالة ينقلها إلينا أى موضوع ثقافى أنتجه الإنسان ، وتعبر عن وجود « آليات » موحدة يعمل بها العقل البشرى أينما كان .

فإذا انتقلنا إلى الطرف البعيد عن ليفى ستروس فى البنائية ، وأعنى به الفيلسوف الماركسى ألتوسير ، وجدناه بدوره يشترك مع ستروس — برغم كل ما بينهما من اختلافات أيديولوجية عميقة الجذور — فى نقد المذهب التجريبى ، والنظر إلى الحقيقة على أنها معيار لذاتها ، دون الحاجة إلى تحقيق تجريبى خارجى . ففى نظر التجريبية تكون المعرفة تجريدًا من الواقع : أى أن الواقع نفسه يتضمن المعرفة ويخفيها وسط عناصر أخرى متداخلة تحجبها عنا ، وكل ما علينا هو أن نطرح هذه العناصر جانبًا لنجلو وجه الحقيقة الذى يشتمل عليه الواقع بالفعل . أى أن المعرفة عند التجريبيين هى عملية « طرح » نستبعد

---

(١) Edward Leach: Levi-Strauss. Fonana Books. London. 1970 p.42.

فيها الزوائد لكى نكشف ماهية الحقيقة . ومعنى ذلك أن التجربة المباشرة فيها أكثر مما هو مطلوب للوصول إلى الحقيقة . وعلى عكس ذلك يرى ألتوسير أن هذه التجربة المباشرة تتضمن « أقل » مما هو مطلوب لبلوغ الحقيقة . فنحن لا نحذف أو نختصر منها لكى نصل إلى الحقيقة ، وإنما « نضيف » إليها ، إذ أن من سمات التجربة المباشرة ألا تكون مكتفية بذاتها ، ومن سمات العقل الإنسانى ألا يكون مجرد شاهد سلبى يسجل حقيقة موجودة بأكملها خارجه .

ولا يكتفى ألتوسير بهذا النقد للتجريبية ، بل إنه يذهب خطوة أبعد من ذلك ، فيقول إن عملية المعرفة تحدث كلها فى الفكرة ، وإن الممارسة النظرية تتضمن فى ذاتها معايير علمية النتائج التى يتم الوصول إليها فى العلوم المختلفة ، أى أن العلوم عندما تبلغ قدرًا معينًا من النمو ، لا تكون أبدًا بحاجة إلى ذلك التحقيق التجريبى الذى يربط بين قضاياها وبين واقع خارجى ، والذى يقال إنه معيار الصدق فى القضايا[1] . والمثل الذى يضربه ألتوسير للتدليل على ذلك هو الرياضيات ، التى لا تحتاج إلى تحقيق خارجى للتدليل على صحة قضاياها،ويعمم ألتوسير ما ينطبق فى حالة الرياضيات على بقية العلوم ، بحيث يجعل معيار الصدق فى المعرفة كلها معيارًا داخليًا هو التماسك والاتساق ، ويكون مقر الحقيقة عنده داخل الذهن intramental فحسب ، أما الالتجاء إلى التجربة فهو « برجماتية » يرفضها فى ازدراء وترفع .

وهكذا نرى إلى أى حد يظل ألتوسير ، فى هذه المسألة بالذات ، ديكارتيا مخلصًا : وذلك أولاً بسبب نزعته القبلية a-priorisme الواضحة ، وجعله الحقيقة معيارًا لذاتها ، وتأكيده أن التجربة هى التى تكتسب مشروعيتها من

---

(١) انظر مقالا بعنوان « هل هناك ممارسة نظرية ؟ » Y-a-t il « pratique théorique » من تأليف Duprin فى كتاب Structuralisme et Marxisme المشار إليه من قبل ص ٧٥ — ٧٧ .

حقيقة موجودة قبلها ، بعكس ما يقول به التجريبيون من أن الحقيقة هى التى تكتسب مشروعيتها من تجربة سابقة عليها . وهو فضلاً عن ذلك ديكارتى صميم حين يدلل على هذا كله بما يحدث فى الرياضيات ، ولا يكتفى بذلك ، بل يواصل اتجاه ديكارت فى اتخاذه من الرياضيات نموذجًا لكل معرفة بشرية .

على أن ألتوسير يعرض نفسه هنا لنفس النقد الذى طالما وجه إلى ديكارت : وأعنى به أن ما يصدق على الرياضيات لا يتعين أن يصدق على بقية العلوم ، وأنه إذا كانت العلوم الرياضية تكتفى بمعيار الاتساق الشكلى وتستمد حقيقتها كلها من داخل الذهن ، فإن هناك علومًا أخرى كثيرة تحتم الخروج عن الذهن ، وتحيلنا إلى الواقع ، ولا تجد غضاضة فى الاستعانة بالتجربة من أجل تصحيح النظرية ، ومن أجل أن تتمكن من التمييز بوضوح بين ما هو واقع فعلى وما هو مجرد إمكان ذهنى .

وعلى أية حال ، فها نحن أولاء نرى ليفى ستروس وألتوسير يتفقان معًا على توجيه نقد شديد إلى النزعة التجريبية ، ويضعان معيارًا لصدق المعرفة تحتل فيه التجربة — على أحسن الفروض — المرتبة الثانية بعد الجهد العقلى . وقد يبدو هذا متعارضًا مع ما اعترف به ليفى ستروس ذاته من أن الوصول إلى البناء أمر يحتاج إلى مقارنة وتحليل دقيق لعدد من الأمثلة المدروسة ، وما أكده من أن الباحث يلقى مشقة كبيرة حتى يتوصل إلى النسق أو التركيب الباطن للظاهرة التى يدرسها . ولكن حقيقة الأمر أنه ليس ثمة تعارض بين الموقفين : فالجهد الذى كان يبذله ستروس لا ينصب على دراسة الوقائع الخارجية بقدر ما ينصب على التفكير العقلى فيها . ومن المعترف به ، كما سنرى فيما بعد ، أن ستروس لم يكن من أولئك العلماء الأنثروبولوجيين الذين يقضون حياتهم فى ملاحظة الجماعات البدائية وتسجيل عاداتها وطرائق حياتها إلخ .. بل كان الجهد « الميدانى » الذى بذله ضئيلاً بالقياس إلى غيره من العلماء فى هذا الميدان

نفسه . أما الجهد الأكبر فكان فى عملية التحليل الفكرى الداخلى لتلك المادة غير المتسعة التى جمعها « من الميدان » ذاته . ومع ذلك ، وبالرغم من المشقة العقلية الكبرى التى كان يعانيها فى مقارنة الأمثلة المختلفة والجمع بين ظواهر شديدة التباعد من أجل التوصل إلى « البناء » الكامن فيها ، فقد كان يؤكد دائمًا أن البناء موجود فى الواقع بمعنى ما ، وليس مجرد تركيب عقلى نقوم به للتسهيل أو التوضيح أو تقريب الظواهر إلى الأذهان . وهكذا يجمع البناء قدرًا غير قليل من صفات القانون العلمى ، فكل منهما يكشف عن ثبات من وراء التغير ، وكل منهما يرد الكثرة الظاهرية إلى وحدة ، وكل منهما عقلى فى طريقة اكتشافه ، وواقعى فى وجوده خارج الذهن الخالص . ولكن البناء أهم من القانون العلمى لأن هذا الأخير يلخص فئة معينة من الظواهر ، على حين أن الأول يجمع بين فئات متباينة ومتباعدة ، يستطيع العقل أن يكتشف فيها كلها بناء واحدًا .

وتبقى الكلمة الأخيرة ، بعد هذا كله ، للعقل . فبالرغم من تأكيد ستروس وجود البناء فى الظواهر ذاتها ، وبالرغم من إصراره على أنه ليس مجرد تركيب أو نموذج ذهنى نبسط به الوقائع لكى يسهل علينا فهمها ، فإن البناء ما كان يمكن أن يوجد فى ظواهر على هذا القدر من التباعد (كوجود بناء واحد لنظام القرابة فى مجتمع بدائى ، وللنسق اللغوى فى هذا المجتمع) لو لم يكن راجعًا إلى تركيب الذهن البشرى ذاته ، ولو لم تكن مبادىء العقل واحدة فى كل هذه المجالات ، ولو لم تكن العملية التى يصوغ بها عقلنا نواتجه المتباينة عملية واحدة فى صميمها . فالبناء موجود فى الواقع بالفعل ، ولكنه موجود فيه لأن هذا الواقع — فى مجال الظواهر الإنسانية — إنتاج لذهن بشرى يعمل دائمًا ، وفى كل الميادين ، بطريقة واحدة . ولهذا كانت البنائية تحارب النزعة التجريبية وترفض كل تفسيراتها لطبيعة المعرفة وعلاقتها بالواقع .

ومن النتائج الهامة لموقف المعارضة الذى وقفته البنائية من النزعة التجريبية ، رفضها التام للنظرة التجريبية إلى علاقة الجزء بالكل . فالتجريبيون يرون أن الأطراف فى أية علاقة سابقون على العلاقة ذاتها ، أى أن تجمع الأطراف هو الذى يضفى على العلاقة طابعها الخاص . ويستحيل تصور هذه العلاقة مستقلة عن الأطراف الداخلين فيها ، على حين أن كلا من هذه الأطراف له استقلاله الخاص ، ويمكن تصوره بمعزل عن العلاقة التى يدخل فيها . أى أن العلاقات كلها ، فى رأى النزعة التجريبية ، خارجية . أما البنائيون فيرون أن العلاقة ليست مجرد مجموع لعناصر مستقلة قائمة بذاتها ، بل إن هذه العناصر تخضع لقوانين تتحكم فى بناء العلاقة التى تجمعها ، وهذه القوانين تضفى على البناء سمات كلية تتميز عن سمات عناصره مأخوذة على حدة ، كما تتميز عن مجموع هذه العناصر . ويضرب بياجيه مثلاً لهذه الصفة بالأعداد الصحيحة فى الحساب ، فهذه الأعداد لا توجد بمعزل عن بعضها البعض ، و لم يكتشف كل منها مستقلاً بتعاقب عشوائى ، بل إنها لا تظهر إلا فى ترتيب معين ، وهذا الترتيب يرتبط بسمات « بنائية » تختلف عن سمات الأرقام المنفردة[١] .

وهكذا تنقد البنائية المبدأ الشائع بين التجريبيين ، الذى يجعل أطراف العلاقة مستقلين عن العلاقة ذاتها ، ويؤكد أن هؤلاء الأطراف أشبه « بالذرات » القائمة بذاتها ، والتى لا تتغير طبيعتها بدخولها فى أية علاقة (وهو المعروف بمبدأ الذرات التجريبية) . ولكن هل يعنى هذا النقد أن البنائية تنحاز إلى الرأى المضاد ، الذى عرفناه فى النظرية الجشطلتية فى علم النفس ، والذى يؤكد أولوية الكل على الأجزاء ، ويجعل منه أكثر من مجرد تجميع لعناصر مستقلة ؟ الواقع أن هذا القول بأسبقية الكل يقربنا إلى حد ما

---

(١) Structuralism (Op. Cit) p. 7.

من فكرة البناء ، غير أن مفهوم البناء ينطوى على ما هو أكثر من تغليب الكل على الأجزاء ، واتخاذ الموقف المضاد — بطريقة آلية — للموقف التجريبى . فالبنائية لا تكتفى بأن تضع الكل فى البداية ، دون أن تحدد خصائصه وسماته الداخلية ، بل أن أهم المشكلات فى نظرها هى العلاقات الداخلية بين العناصر . فهى تركز بحثها على العمليات الطبيعية أو المنطقية التى يتكون بها الكل ، والقوانين المتحكمة فى تركيبه[١] ، وتتجاوز بذلك الموقف الجشطلتى الذى يكتفى بافتراض أولوية الكل دون مزيد من التحليل لتركيبه الباطن .

٢ — البنائية والنزعة التاريخية :

ربما كان التضاد الأهم ، الذى تتحدد به طبيعة البنائية بمزيد من الوضوح ، هو تضادها مع النزعة التاريخية historicisme ، إذ أن الجدل الأكبر الذى أثاره البنائيون كان موجها ضد أنصار النزعة التاريخية ، والقوة الدافعة الأولى للتيار البنائى كانت الرغبة فى مراجعة التفسير التاريخى مراجعة جذرية ، ومن هنا كان فهم موقف البنائية من النزعة التاريخية أساسيا فى تحديد سماتها ..

فقد كان من الشائع ، فى القرن التاسع عشر بوجه خاص ، تفسير كل الظواهر من خلال التاريخ . فالسابق هو الذى يتحكم دائما فى اللاحق ، والمنشأ الأول لأى ظاهرة ، ثم مسارها التالى ، أساسى فى فهم طبيعتها الحالية . ولقد اتفق على هذه النقطة مفكرون كانوا يختلفون فيما بينهم فى مسائل أساسية : إذ قدم إلينا دارون تفسيرا لتطور الأحياء من منظور تاريخى ، وعمم « سبنسر » نظرية دارون من المجال البيولوجى إلى جميع المجالات الاجتماعية والروحية والعلمية والمادية . واتخذ « نيتشه » من فكرة التاريخ أساسا لفلسفة

---

(١) Ibid. P. 8 - 9.

كاملة تؤمن بأن للأخلاق والمعرفة والقيم (حتى المنطقية منها) تاريخا ، وبأن حاضر هذه المعانى لا يفهم إلا من خلال ماضيها ، وبأن الإنسان كائن تاريخى فى صميمه . وطبق ماركس فكرة التاريخ على العلاقات الإنتاجية بين البشر فى مراحلها المختلفة ، فقدم إلينا نظرية فى « المادية التاريخية » تجمع بين تأكيد الشروط المادية (والاقتصادية بوجه خاص) لتطور المجتمعات البشرية ، وبين إعطاء أهمية كبرى للعامل التاريخى فى هذا التطور . بل يمكن القول ، من وجهة نظر معينة ، إن العلوم الطبيعية ذاتها كانت تضفى على الفكرة الرئيسية فيها ، وهى فكرة السببية ، طابعا تاريخيا أو زمنيا ، لأن السبب كان ينظر إليه على أنه « السابق المتكرر أو الدائم » . والتقطت علوم إنسانية كثيرة فكرة التفسير التاريخى ، فأصبح من الضرورى ، من أجل فهم أية ظاهرة تنتمى إلى مجال الحياة الإنسانية ، الرجوع إلى سوابقها الماضية ، وأصبح النقاد الفنيون والأدبيون يفسرون عمل الكاتب من خلال تاريخ حياته ، ويبنون نظرتهم إلى الفنان على وقائع نفسية أو اجتماعية أو سياسية لها كلها موقع محدد فى « التاريخ »،أى أن التاريخ أصبح متغلغلا فى كل شىء .

ولم يقف هذا التيار التاريخى الطاغى عند حدود القرن التاسع عشر ، بل كانت له امتدادات قوية فى القرن العشرين ، وتمثل ذلك فى عودة ظهور فكرة « التقدم » ، التى ترجع إلى القرن الثامن عشر ، وتأكيد وجود اتصال واستمرار تاريخى بين الظواهر . فالحاضر كامن فى الماضى ، والمستقبل كامن فى الحاضر . وهناك خط متصل من التقدم ، يمتد من أقدم العصور حتى اليوم ، وبفضله يتحقق انتصار الروح فى هذا العصر ، لأن كل عصر وإن كان موجودا فى حالة « كمون » فى العصر الذى سبقه ، يضيف جديدا إلى حصيلة التجارب البشرية ، ويسهم فى دفعها إلى الأمام ، ولذلك فإن أعلى المستويات التى تصل إليها الروح البشرية ستكون فى المستقبل .

ولقد ظهرت محاولات متعددة للحيلولة دون انتشار هذه النزعة التاريخية الطاغية ، كان من أشهرها محاولة « باشلار G. Bachelard » الذى أنكر وجود خط متصل من التقدم فى المعرفة العلمية ، وذهب إلى أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء وعقبات تقف فى وجه المعرفة بقدر ما هو تاريخ إنجازات ناجحة . بل إن الماركسية ذاتها ، برغم ارتباطها القوى بالنزعة التاريخية ، تنطوى على الفكرة القائلة بوجود نقاط انقطاع وانفصام فى التاريخ البشرى . وفضلا عن ذلك فليس من الضرورى أن يكون الأساس الذى يبنى عليه التفسير سابقا ، من الوجهة الزمنية . فهناك غايات معينة تستهدف المستقبل ، وتكون — فى المجال الإنسانى — نوعا خاصا من العلِّية تتطلع إلى الأمام ، لا إلى الخلف . وهذه مسألة ظهرت فى الماركسية ، التى يرتكز جانب كبير من دعوتها الأيديولوجية على نوع من العلية المتطلعة إلى المستقبل ، هى تحقيق مجتمع بلا طبقات .

ولكن البنائية كانت هى التى أوقفت ، بطريقة حاسمة ، هذا التيار الطاغى للنزعة التاريخية ، أو على الأقل قضت على ادعائها احتكار القدرة على تفسير الظواهر البشرية . فقد استعاضت البنائية عن النظرة الشائعة إلى تقدم الروح الإنسانية ، وهى النظرة التى تمثل هذا التقدم على أنه تراكم تدريجى لمكتسبات يضاف الجديد منها إلى القديم إضافة خارجية ، بتصور آخر تكون فيه الأفكار الجديدة مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل ، وإن كانت قد اتسمت فى البدء بالبساطة والبدائية . فالعقل الإنسانى لا يسير فى طريقه بطريقة جيولوجية ، إذا جاز لنا أن نستخدم هذا التعبير : أى أنه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى ، وإنما يسير بطريقة عضوية ، يعيد فيها تمثل القديم بطريقة أصعب وأعقد ، ويحتفظ فيها ببنائه القديم ، وإن كان يدرك خلال تطوره أن هذا البناء ، الذى كان يعد صحيحا صحة مطلقة فى وقت مضى ،

لا يمثل إلا جانبا من الحقيقة ، هو ذلك الجانب الذى كان عقلنا يستطيع بلوغه فى ذلك الوقت .

وفى وسعنا أن نربط بين معارضة البنائية للنزعة التجريبية ومعارضتها النزعة التاريخية ، فى هذه النقطة بالذات ، فنقول إن تصور التقدم البشرى بأنه تراكم تدريجى لمكتسبات تتجدد على الدوام ، وهو التصور المميز للنزعة التاريخية ، ينطوى على وجه من أوجه النزعة التجريبية ، إذ يصبح التقدم عندئذ حصيلة وقائع تجريبية تضاف كل منها إلى الأخرى مكونة طبقات متراكمة بعضها فوق بعض . وفى مقابل ذلك ، ترفض البنائية كلا من النزعتين التاريخية والتجريبية ، إذ تستعيض عن التصور السابق بتصور آخر يظل فيه العقل البشرى متضمنا صورا أو قوالب أو عمليات ثابتة ، وإن كنا لا نكف عن إعادة النظر فيها ، وعن توسيعها وتعقيدها . أى أن كل تقدم يظل محتفظا بالنواة المركزية . وهكذا يمكن القول إن نوع التقدم الذى تعترف به البنائية هو ذلك الذى يرى أن طريق المستقبل يمر بالماضى ، وإن الوصول إلى الغد يتم من خلال مراجعة ما تم بالأمس . فالبذور القديمة موجودة دائما ، وكل ما نفعله هو أننا ننميها بطريقة جديدة .

والواقع أن كثيرا من الباحثين فى تطور الحضارات قد اعترفوا بهذا المبدأ الذى تنادى به البنائية حتى قبل أن تعبر البنائية عن نفسها بوصفها مذهبا فكريا متميزا . فمنذ وقت بعيد لاحظ مؤرخو الحضارة أن كثيرا من ضروب التفكير العلمى والإبداع التكنولوجى التى عرفها العصر الحديث ، ليست إضافة مطلقة لشىء لم يكن موجودا من قبل ، بل هى تنمية لبذرة سبق ظهورها فى عصور ماضية . وهكذا عرفنا ، من تاريخ العلم والفلسفة ، أن نظرية التطور كما ظهرت فى القرن التاسع عشر إنما هى صياغة جديدة لفكرة نستطيع أن نعدها من البذور الثابتة فى العقل البشرى ، نبتت عند أنا كسيمندر

فى القرن السادس ق . م . وربما قبل ذلك أيضا ، واتخذت أشكالا متعددة ، إلى أن صيغت بالطريقة الحاسمة على يد دارون . ومثل هذا يقال عن فكرة الذرة التى بدأت من عهد ديمقريطس ، واكتسبت أشكالا متباينة عند فلاسفة الإسلام وفلاسفة الغرب فى العصور القديمة والوسطى والحديثة ، إلى أن اتخذت شكلها العلمى فى العهد القريب . وحين اخترعت أوروبا البارود ، كان الجميع يعلمون أن الصين قد استخدمته من قبل . وحين توصل « جيمس واط » إلى الطاقة البخارية ، تنبه الكثيرون إلى أن المخترع الرومانى « هيرو Hero » قد عرف هذه الطاقة من قبل ، وإلى أن ليوناردو دافنشى وضع تصميما لآلة تحركها طاقة البخار.. وهكذا عرف الباحثون فى التاريخ الأفكار وفى تاريخ الحضارات مئات الأمثلة التى تثبت أن مسار التقدم البشرى يتخذ شكل تنمية وتطوير لمبدأ قديم يكاد يكون ثابتا ، لا شكل إضافات خارجية جديدة كل الجدة . وأدركوا أن التصورات الأساسية التى نفهم بها عالمنا الحالى كانت موجودة من قبل ، وإن كنا قد نميناها وعقّدناها . وعرفوا أن طريق العقل البشرى لا يمثل انتقالا من الظلام إلى النور ، ومن الجهل إلى المعرفة ، ولا يسير فى خط مستقيم ، كذلك الذى يقول به دعاة التقدم المستمر .

ومن السهل أن ندرك وجود فارق واضح بين هذا الموقف الذى اتخذته البنائية عن فكرة التاريخ والتطور ، وبين الموقف الذى ساد بوجه خاص فى الأوساط الفلسفية الفرنسية فى أوائل القرن العشرين ، والذى يؤكد أن العصور اللاحقة تتجاوز تصورات العصور السابقة ، بل تتخلى عنها نهائيا . وقد تمثل هذا الموقف الأخير فى الفكرة التى اتخذ منها عالم الاجتماع الفرنسى « ليفى بريل **Lévi - Bruhl**» محورا لأبحاثه ، أعنى فكرة وجود عقلية « قبل المنطقية **Mentalité prè - Iogique** » لدى البدائيين ، كما تمثلت فى فكرة

« مراحل العقل » عند ليون برنشفيج Léon Brunschvicg التى ينتقل فيها العقل العلمى الإنسانى من مرحلة « الطفولة » إلى مرحلة النضج . هذه الأفكار تفترض انتقالاً من الجهل التام إلى المعرفة الكاملة ، وتصور تاريخ العقل البشرى بأنه صعود مستمر إلى أعلى دون وجود أى عنصر مشترك بين القديم والجديد . وهذا ما ترفضه البنائية ، لأنها تؤكد مفهوم « التوازى »[١] بين التصورات القديمة والجديدة . فالعقل البشرى ينمو فى كل الأحوال عن طريق تعميق التفسيرات التى يقدمها للطبيعة ، وتحويلها من مرحلة التقيد بالمظاهر الخارجية إلى مرحلة كشف القوانين الكامنة . ولكن أساس هذه التفسيرات يظل واحدًا ، والعناصر الأساسية باقية ، والمقولة الأساسية فى فهم التاريخ هى مقولة التوازى ، لا مقولة المسار الخطى الصاعد .

ولقد أورد « سيباج Sebag »[٢] مثلاً للفرق بين المنهج التاريخى والمنهج البنائى ، مستمدا من دراسة لجورج دوميزيل G.Dumezil فى مجال علم الأديان المقارن . فقد انتهى « دوميزيل » إلى أن كل دين من أديان الشعوب الهند أوروبية يتضمن تقسيمًا ثلاثيًا لموضوع العقيدة ، وإن هذا التقسيم تمثل لدى الجميع وإن تفاوتت صوره واختلف فى مدى وضوحه ونقائه . وهكذا نكتشف ، من وراء تباين الآلهة والشعائر ووظائف العقيدة فى كل حالة ، تقسيمًا ثلاثيًا واحدًا يظل على ما هو عليه مهما تنوعت الحضارات . وعلى العكس من ذلك فإن النظرة التاريخية إلى هذا الموضوع ذاته تستخلص كل شكل من أشكال الألوهية من الواقع الدينى الخاص بكل شعب على حدة ، ولذلك لا تتوصل إلا إلى دلالات جزئية ، وتضيع منها التشابهات البنائية

---

(١) Jean - Marie Ouzias: Clefs pour le Structuralisme. Editions Seghers, Paris 1967. 4.

(٢) Sebag: Op. cit PP. 134 - 135 .

الموجودة وراء السطح الظاهرى لتعدد العقائد . والواقع أن النظرة التاريخية إذا توصلت إلى أى نوع من البناء ، فهى إنما تتوصل إليه بعد دراسة مضنية للجزئيات وللأمثلة الفردية ، ولن تستطيع رغم ذلك أن تتوصل إلى بناء أساسى . ولذلك تعكس البنائية الآية ، فتضع التغيرات التاريخية الجزئية « فى إطار » البناء الثابت ، وتفسرها من خلاله . فالتاريخ يدور فى إطار البناء ، ويفسر بواسطته ، لا العكس . والعملية التاريخية الخلاقة لا تفهم إلا من خلال البناء الذى ظل موجودًا طوال ألوف السنين . ولذلك يمكن تشبيه العلاقة بين البناء والعمليات التاريخية العينية التى تدور فى إطاره ، والتى تضفى الحياة على البناء اللاواعى وتنقله إلى مجال الوجود الفعلى — يمكن تشبيهها بالعلاقة بين « الشفرة Code » والرسائل المختلفة التى نحصل عليها بعد معرفة الشفرة .

ولقد تأثر علم التاريخ بهذه الحركة الجديدة التى بدأت بها البنائية عهدًا جديدًا ، فظهرت مدرسة تاريخية تركز جهدها على كشف المعالم العامة للحضارات التى تمتص فى داخلها الأحداث وتصبغها بصبغتها الخاصة ، بدلاً من أن تتشكل بالأحداث وتسير فى تيارها . ولكن ظهر أيضًا رد فعل مضاد بين مؤرخين رأوا فى هذه النظرة البنائية هدمًا لكل ما هو أساسى فى التاريخ . ذلك لأن البنائيين يركزون على فكرة انعدام التغير invariance . أما بالنسبة إلى المؤرخ فهناك على الدوام مؤثرات وتناقضات داخلية ، تتجه دائمًا إلى إحداث توازن جديد . فالتحليل التاريخى يؤكد فكرة الحركة ، وهو نقيض السكون الذى يؤكده التحليل البنائى . ولذلك يرى أنصار هذا الاتجاه المعارض للبنائية[١] إن التاريخ يرفض الأبنية الثابتة ، بل إن الزمان يحمل فى

---

(١) انظر وجهة نظر المؤرخ كما عرضها « ألبير سوبور » فى كتاب : Structuralisme et marxisme ص ١٦٨ — ١٧٠ .

طياته كل بناء ، ويغيره . وقد يكون هذا التغير بطيئًا ، كما فى حالة البناءات العقلية والمنطقية ، التى لا تتغير خلال التاريخ إلا ببطء شديد ، وقد يكون سريعاً ، كما فى حالة الأوضاع الاقتصادية أو البناء القانونى لمجتمع ما . ولكن كل بناء يظهر ثم يذبل ويختفى، وعلى المؤرخ أن يدرس كيف يتم الانتقال من بناء إلى آخر، فى ضوء اختلاف الإيقاع الذى تتطور به البناءات فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والعقلية.

على أننا لا نود أن نختم هذا الجزء ، الذى نعرض فيه لموقف البنائية من النزعة التاريخية ، دون أن ننبه إلى ثلاث مسائل هامة ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار فى صدد النزاع المشهور بين البنائية والتاريخية :

١ — أن البنائية تستطيع أن تجد وسيلة للتوفيق بين نزوعها إلى الثبات ونزوع المؤرخ إلى الحركة والتغيير ، وذلك عن طريق التفرقة بين الإطار العام والمضمون الداخلى فى كل حدث تاريخى . فمضمون الأحداث التاريخية ، والمادة المحتواة فيها ، هو الذى يختلف تبعًا للعصور والمجتمعات ، ولكن هذا المضمون المتغير يكشف عن تنظيم يظل على ما هو عليه مهما اختلفت السياقات الاجتماعية والتاريخية . أى أن ما يسرى عليه التطور والتغير ، وما يخضع للتفسير التاريخى ، هو المضمون والمادة الداخلية ، أما التنظيم والبناء فهو فوق التاريخ . وعلى هذا النحو تستطيع البنائية أن تقدم إرضاء جزئيا على الأقل للمؤرخ الذى لا يمكنه أن يتصور علمه بدون فكرة التغير والحركة المستمرة . فهى لا تنكر التاريخ ، وإنما تحصر تأثيره فى مسافات وتنوعات تطرأ على إطار ثابت ، على حين أن المؤرخ يؤكد أن كل شيء متحول ، وأن أى بناء لا بد أن يسير فى تيار التاريخ المتدفق .

٢ — على أن البنائية لم تكن تهدف أساسا إلى معارضة المؤرخين حين أعلنت معارضتها للنزعة التاريخية . ذلك لأنها كانت تحارب هذه النزعة فى مجالات العلوم الإنسانية الأخرى ، قبل أن تحاربها فى مجال التاريخ ذاته .

وهدفها الأساسى كان رفض التفسير الذى انتشر زمنًا طويلاً ، والذى يرجع الظواهر الإنسانية إلى منشئها وتطورها فحسب ، ويعجز عن كشف عناصر الثبات فيها . ومن هنا كان ميدانها المفضل ــ وهو الميدان الذى تستمد منه الحركة البنائية وحيها الأول ــ هو ميدان اللغويات ، الذى حرص رائده « دى سوسير » على أن يكشف فيه بعدًا لا يمت إلى التاريخ بصلة . فقد ميز « دى سوسير »(١) بين محورين أساسيين فى دراسة اللغة : محور التزامن Simultanéité الذى يختص بالعلاقات بين التراكيب اللغوية دون أية إشارة إلى الزمان ، ومحور التعاقب Successivité الذى تبحث فيه ظواهر المحور الأول ، لا من حيث هى موجودة معًا فى وقت واحد ، بل من حيث هى متطورة متغيرة . ومن هنا قسم الدراسات اللغوية إلى « سكونية Statique » أو تزامنية Synchronique وهى المتعلقة بالتركيب الثابت للمعانى والرموز ، وتطورية évolutive أو تعاقبية diachronique وتتعلق بما يطرأ على التراكيب والعلاقات اللغوية من تطورات . وعلى الرغم من أن « دى سوسير » لم يتجاهل المحور الثانى الذى يتضمن فكرة الزمان والتاريخ ، فإنه أدخله فى سياق أوسع ، وكان أكثر اهتمامًا بالمحور الأول ، أى بالبحث فى الثوابت اللغوية التى تعبر عن بناءات لا يؤثر عليها التطور لأنها جزء من التركيب الأصلى لمفهوم « اللغة » بوصفها وسيلة للتعبير الرمزى عن المعانى . وبالمثل كان ميدان « الاثنولوجيا Ethnologie »(٢) ميدانًا آخر مفضلاً لدى البنائيين ، لأنه

(١) فى كتابه المشهور « دروس فى علم اللغويات العام Cours de Linguistique génerale » الذى نشره تلاميذه بعد وفاته من الأوراق التى خلفها ، فى مكتبه Payot بباريس ، وطبع طبعات متعددة .

(٢) علم اجتماعى يصف الجماعات البشرية ، وخاصة البدائية منها ، لكى يحدد السمات والتراكيب المشتركة بينها ، واتجاهات تطورها .

يتعلق بشعوب بدائية ، أعنى بما يمكن أن يوصف بأنه شعوب بلا تاريخ ، ما دام التطور يكاد يكون غير ملحوظ بين هذه الجماعات . ومن هنا كان نجاح البنائية فى كشف الأنساق الثابتة فى هذا الميدان ، وعجزها عن تطبيق منهجها هذا على الجماعات البشرية الحديثة التى هى مجتمعات موجودة « فى التاريخ » . ففى الشعوب البدائية تحل الأسطورة محل التاريخ . ومن سمات الأسطورة أن التعاقب الزمنى لا يؤدى فيها وظيفة ذات بال ، بل إن الأسطورة ذاتها إذا طرأ عليها تطور خلال الزمان ، فإن القديم فيها يتعايش مع الحديث كما تتعايش حفريتان تنتميان إلى عصور مختلفة . ولذلك كان الميدان المفضل للبحث فى المبادئ الأساسية للعقل الإنسانى ، عند البنائية ، هو الأساطير البدائية الساكنة ، المعبرة عن العقل فى ثباته وفى سماته الجذرية .

٣ — والواقع أن البنائية ، فى معارضتها للنزعة التاريخية ، قد استهدفت إحداث تغيير منهجى حاسم فى العلوم الإنسانية . ويمكن القول إن هذا التغيير يماثل ، من وجهة نظرها الخاصة ، ذلك الانقلاب الأساسى الذى طرأ على العلوم الطبيعية حين تخلت فى أوائل العصر الحديث عن الطريقة الكيفية فى فهم ظواهر العالم الطبيعى ، واستعاضت عنها بالطريقة الكمية . فهناك أوجه شبه متعددة بين الهدف الذى تسعى البنائية إلى تحقيقه فى ميدان دراسة الإنسان ، وذلك الذى حققته العلوم الطبيعية فى تلك المرحلة الانتقالية الحاسمة من تاريخها :

أ — ففى كلتا الحالتين كان الانتقال ثوريًا ، يمثل التحول من مرحلة « ما قبل العلمية » فى دراسة الظواهر ، إلى المرحلة العلمية الدقيقة . ولقد كان من أهم أوجه النقد التى وجهها البنائيون إلى المنهج التاريخى فى دراسة الإنسان ، التجاؤه إلى تعبيرات غامضة وعبارات إنشائية مطاطة ، وعجزه عن التعبير عن الظواهر التى يتركها كلها تنساب فى مجرى التاريخ دون أن نتمكن من إيقاف

هذا السيل المتدفق من أجل دراسته بطريقة علمية منضبطة .

ب ـ وفى كلتا الحالتين كان العلم يسعى إلى تجاوز المظهر الخارجى للظواهر ، والنفاذ إلى حقيقة أو ماهية أعمق منها ، تظل ثابتة مهما طرأ على الظواهر من تغيرات . ولا شك أن هناك شبهًا قويًا بين المعادلات الرياضية التى أصبحت قوانين الطبيعة تصاغ فيها بعد انتقال العلوم الطبيعية إلى مرحلة التعبير الكمى عن الظواهر ، وبين البناءات التى تظل ثابتة من وراء الأشكال المتعددة التى تتحقق من خلالها فى المجتمعات المختلفة . وفى كلتا الحالتين يحتاج الوصول إلى الثوابت ، من وراء المتغيرات الظاهرية ، إلى نفس القدر من الجهد العقلى والقدرة على التجريد .

ج ـ بل إننا نستطيع أن نهتدى إلى وجه شبه مباشر بين الحالتين ، يتمثل فى التجاء البنائية إلى نماذج رياضية ـ قد تكون جبرية ، وقد تكون هندسية ـ من أجل التعبير عن الأنساق الثابتة التى يتم التوصل إليها . ومعنى ذلك أن البنائية تحقق ، بطريق مباشر ، الانتقال إلى أسلوب التعبير الكمى فى ميدان الدراسات الإنسانية ، وهو الانتقال الذى حدث بالفعل فى العلوم الطبيعية منذ أربعة قرون .

د ـ وأخيرًا ففى كلتا الحالتين تتخذ الحقيقة طابعًا لا زمانيًا . فللقانون العلمى الرياضى أزليته الخاصة ، بمعنى أنه يعبر عن حقيقة ضرورية . وبالمثل يتسم البناء فى ميدان العلوم الإنسانية بالأزلية ، لا لأنه يعبر عن حقيقة مجهولة المصدر ، تظل ثابتة على مر الزمان ، بل لأن فيه ضرورة تماثل ضرورة القانون الرياضى . ومن هنا كان فى وسعنا أن نقول إن التساؤل عن المصدر الذى يأتى منه البناء هو ، بمعنى معين ، تساؤل ساذج ، إذ أننا فى حالة القانون العلمى الرياضى لا نتساءل عن مصدر المعادلة الرياضية ، أو عن المصدر الذى فرض على الطبيعة تنظيمًا رياضيًا ثابتًا ، وجعل لها قوانين ثابتة من وراء

مظاهرها المتغيرة . ففى كلتا الحالتين ترجع الأزلية إلى الضرورة المنطقية قبل كل شىء .

وفى ضوء هذه الملاحظة نستطيع أن نفهم على نحو أفضل طبيعة الصراع المشهور الذى قام بين البنائية والنزعة التاريخية ، وندرك الهدف الفلسفى والمنهجى الذى دفع البنائية إلى رفض المنهج التاريخى بصورته التقليدية .

وبعد هذا العرض العام لسمات البنائية ، من خلال الاتجاهات الرئيسية التى تعارضها ، نستطيع أن ننتقل إلى معالجة الأسس الفلسفية لهذا الاتجاه الفكرى الهام عند ممثليه الرئيسيين .

ولا جدال فى أن هذه المعالجة التفصيلية ستزيد من وضوح السمات العامة التى اهتدينا إليها من قبل ، وتضفى عليها مزيدًا من التحدد والدقة المكتسبة من تطبيقها على مذاهب فكرية محددة المعالم .

الأسس الفلسفية البنائية عند ليفى ستروس :

قد يبدو لأول وهلة أن الميدان الذى اختاره ليفى ستروس ، وهو ميدان الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا ، أى دراسة الشعوب والحضارات القديمة ، ينتمى إلى العلوم الاجتماعية الخالصة ، ومن ثم فهو خارج عن نطاق بحثنا هذا ، الذى ينصب على الأسس « الفلسفية » للبنائية . ومن المؤكد أن المصادر التى أثرت على اتجاه ليفى ستروس الفكرى كانت متعددة ، وبعضها بعيد عن ميدان الفلسفة ، ومع ذلك فسوف نحاول أن نثبت فى هذا القسم من بحثنا أن ستروس كان فيلسوفًا بقدر ما كان عالمًا أنثروبولوجيا ، وأنه صبغ دراسته الاجتماعية بصبغة فلسفية لا تخطئها العين ، وحوّل المؤثرات غير الفلسفية إلى الاتجاه الفلسفى ، وكان هذا الطابع الذى يميزه عن سائر علماء الأنثروبولوجيا هو مصدر قوته وعمقه وطرافته ، ولكنه كان فى الوقت ذاته هو العامل الذى أدى إلى توجيه الانتقادات إليه من كلا الطرفين : لأن الفلاسفة لم يقتنعوا

بأسسه الفلسفية ، على حين أن الأنثروبولوجيين لم يجدوه عالمًا أنثروبولوجيا بما فيه الكفاية .

لقد كان ليفي ستروس متفقًا مع علم النفس عند فرويد فى مواضع كثيرة ، أدت إلى القول بأن آراء فرويد كانت مصدرًا من المصادر التى استقى منها ستروس تفكيره . ففى كتاباته يظهر بوضوح إيمانه بفكرة وجود أساس لاشعورى عميق فى الإنسان، إلى جانب شعوره الواعى. ولقد كان مثل فرويد يؤمن بوجود جانبين ، أحدهما طبيعى ، والآخر نتاج للثقافة ، فى الإنسان . والجانب الأول هو الذى أطلق عليه فرويد اسم ال Id(وتترجم عادة بكلمة : « هى ») بينما الأنا ، أى الجانب الثانى ، يمثل تأثير الثقافة (بالمعنى الشامل) فى الإنسان . وكان ستروس يعتقد ، كما اعتقد فرويد ، أن الأسطورة نوع من الحلم الجماعى فى المجتمعات البدائية ، وهو حلم له لغته الرمزية الخاصة ، القابلة للتفسير ، وهذا التفسير كفيل بالكشف عن المعانى الخفية للأسطورة ، واستخلاص المبادئ الأساسية لتفكير الإنسان البدائى من خلالها . ولكن هذه المبادئ التى توجد بطريقة لاواعية فى ظاهرة جماعية ، هى الأسطورة البدائية ، ليست مقتصرة على البدائيين وحدهم ، بل إنها فى واقع الأمر تصدق على كل العقول البشرية على نحو شامل . فالمبادئ الأساسية التى توصل إليها عندئذ ، تؤثر فى عقولنا مثلما تؤثر فى عقول سكان جزر المحيط الهادئ من البدائيين ، وهى تشكل نوعا من المنطق الكلى الشامل ، الذى يتمثل لدى هؤلاء البدائيين بصورة نقية خالصة ، قبل أن نضيف إليه نحن منطقنا الخاص ، الذى تقتضيه الظروف المعقدة لحياة الإنسان الحديث .

على أن البنائية قد تجاوزت مدرسة التحليل النفسى فى نقطتين :

الأولى هى أن مدرسة التحليل النفسى أرجعت الأساطير والهفوات والأحلام إلى مجال اللامعقول والعشوائى ، ورأت أنها تعبر عن الذهن الإنسانى

فى عفويته وتلقائيته غير الموجهة . أما البنائية فرأت أن هذه النواتج الذهنية هى نشاط موجه نحو تحقيق أهداف معينة ، وأن لها منطقها الخاص الذى يسرى على مجال محدد ويختلف عن المنطق الشامل الذى تحاول الحضارة الحديثة أن تتوصل إليه ، ولكنه يظل مع ذلك منطقًا له دقته وانضباطه فى مجاله الخاص . أما النقطة الثانية فهى أن البنائية تلغى المركز المميز للحالة الحاضرة ، أو للباحث نفسه ، بالقياس إلى الحالة الماضية التى كان يعيشها البدائيون . ففى التحليل النفسى نجد المحلل يحتل مركزًا مميزًا بالنسبة إلى الشخص الذى يحلله ، ويعد نفسه مختلفًا عنه ، ما دام قادرًا على كشف أبعاد أعمق من تلك التى يرويها المريض عن تجاربه العفوية . أما فى البنائية ، وفى اتجاهها التحليلى عند لاكان Lacan ، فإن المحلل نفسه لا يعتبر نفسه سليمًا وسويًا بالقياس إلى من يحلله ، ولا يتخذ منه أى موقف متميز .

ولكن ، إذا استثنينا هذه الفوارق البسيطة ، فمن المؤكد أن حركة التحليل النفسى كان لها تأثيرها المباشر فى البنائية ، وذلك لأنها قدمت إليها مبدأً أساسيًا فى فهم الإنسان ، هو أننا إذا أردنا أن نعرف العقل الإنسانى فى جذوره وأصوله الأولى ، التى لا تزال تمارس تأثيرها فينا حتى اليوم (وإن كنا قد أضفنا إليها تعقيدات لا حصر لها) فلنحلل ذلك « اللاشعور الجماعى » للإنسانية كما يتمثل فى أساطير البدائيين .

هكذا قدم علم النفس الفرويدى لستروس الهدف العام لأبحاثه ، ولكن أداة البحث قد أتت إليه من مصدر مختلف ، هو علم اللغويات . ففى الأربعينيات من هذا القرن ، حين كان ليفى ستروس فى أميركا ، التقى بباحث مشهور فى علم اللغويات هو « جاكوبسون Jakobson » ، وتأثر إلى حد بعيد بطريقته فى البحث عن بناءات لغوية تظل ثابتة مهما اختلفت اللغات المنفردة . وإذا كانت اللغة تعبيرًا عن النشاط الرمزى للإنسان ، فلا بد أن هذه

البناءات الثابتة تعبر عن مبادئ أساسية للعقل البشرى ، تنعكس على مجالات نشاطه الأخرى . ومن هنا جاءت فكرة المزج بين البحث فى اللغويات والبحث الأنثروبولوجى ، وتفسير الظواهر الاجتماعية عند البدائيين على أساس النموذج اللغوى الثابت . وهذا معناه تجاهل العامل التاريخى ، وتأكيد فكرة القبلية « a - priorisme » ، أى وجود صور وقوالب لا تخضع لتأثير الزمان ، ولا شأن لها بعوامل التطور — وهو نفس الاتجاه الذى أكده جاكسوبون فى مجال اللغويات .

إن اللغة ، كما هو معروف ، هى العنصر الأساسى فى « التفكير » ، لأننا لا نستطيع التفكير فى أى شىء ما لم نقسم العالم المحيط بنا إلى فئات أو أصناف أو مقولات catégories ونعبر عن هذه الفئات برموز أو ألفاظ . ولو بحثنا فى نظم القرابة العائلية مثلاً La parenté لوجدنا أن سلوك الإنسان فى مجال القرابة يتوقف إلى حد بعيد على تعبيراته فى الحديث عن علاقات القرابة : فالمرء يدرك علاقة « أبناء العم أو الخال » عن وعى إذا وجد فى اللغة لفظا يعبر عن ابن العم أو الخال . وعند مستوى معين تتيح اللغة للإنسان أن يتصل بغيره ويكوِّن علاقات اجتماعية ، بحيث يصبح من الممكن المقارنة بين نظم القرابة عند البدائيين ، التى يتم فيها تبادل النساء ، ونظم اللغة التى يتم فيها تبادل الألفاظ ، ونستطيع عندئذ أن ننظر إلى قواعد الزواج ونظم القرابة على أنها نوع من اللغة ، أى مجموعة من العمليات التى تستهدف تحقيق نوع معين من الاتصال communication بين الأفراد والجماعات(١) . ففى كلتا الحالتين يتم تبادل «رسالة» معينة وتوصيلها من طرف إلى آخر: إما النساء اللائى يتبادلن بين

---

(١) انظر كتاب ستروس « الأنثروبولوجيا البنائية Anthropologie Structurale » ص ٦٩ . وهذا الموضوع هو المحور الذى يدور حوله كتاب ستروس الرئيسى «البناءات الأولية للقرابة» « les Structures élémentaires de la parenté » .

العشائر أو الأسر ، وإما الألفاظ التى تتداول بين الأفراد . ومن هنا كان من الممكن بحث الحالتين على أنهما تعبيران عن ظاهرة واحدة ، لها نفس الهيكل أو البناء الأساسى .

وهكذا كان للبحوث اللغوية دور عظيم الأهمية فى تحديد الاتجاه الذى سارت فيه بنائية ليفى ستروس وفى صبغ أبحاثه الأنثروبولوجية بطابعها المميز . ولكن هل يعنى هذا أن العوامل الفلسفية لم يكن لها تأثير فى تفكيره ؟ الواقع أن هذه العوامل كانت بالغة الأهمية فى حالة ستروس على وجه التحديد ، وهى التى تميزه عن سائر الأنثروبولوجيين ، وكل ما فى الأمر أن الاهتداء إليها يحتاج إلى جهد خاص ، سنحاول القيام به ، تاركين جانبًا تأثير العامل اللغوى (على أهميته) لأنه خارج عن النطاق الأساسى لهذا البحث .

ولنبدأ بأن نلاحظ أن تكوين ليفى ستروس وتعليمه كان فلسفيًا وقانونيًا ، وأنه لم يتجه إلى البحث الأنثروبولوجى إلا فى مرحلة متأخرة نسبيًا ، ومن هنا كان من الطبيعى أن ينعكس هذا التكوين الفلسفى على منهجه فى البحث الأنثروبولوجى ، حتى أن أحد الباحثين قال عنه إنه « كان يتصرف دائمًا كما لو كان داعية يدافع عن قضية ، لا عالمًا يبحث عن الحقيقة الفعلية »(١) .

على أن اهتمام ستروس المتأخر بالبحث الأنثروبولوجى لا ينبغى أن يعد تحولاً عن الأصل الفلسفى الذى بدأ منه . ذلك لأن هذا الميدان بالذات يمكن أن يقدم مادة خصبة للتفكير الفلسفى ، إذا كان الباحث قد تدرب على هذا التفكير بما فيه الكفاية . فمن الممكن أن نقول ، من وجهة نظر معينة ، إن دراسة الثقافات القديمة لها أهمية فلسفة كبرى ، إذ تخرجنا من الحيز الضيق للثقافة التى نعيش فيها ، وتقدم إلينا أنماطًا فكرية مغايرة لتلك التى اعتدناها . وصحيح أن هذه الأنماط البدائية — فى رأى ستروس — لا تختلف

---

(١) Leach: Lévy - Strauss, P. 20 .

« فى جوهرها » عن تلك التى نستخدمها اليوم ، ولكن المهم أنها تدرس هنا فى إطار مغاير لذلك الذى ألفناه فى حضارتنا الحديثة . وهكذا يجد الأنثروبولوجى مجالاً خصبًا لتطبيق واختبار فكرة النسبية التى طالما سعى الفلاسفة إلى فهمها ، ويتيح له ميدان دراسته فرصة عظيمة لإلقاء نظرة « موضوعية » على الفكر الإنسانى الذى نسينا أصوله وعجزنا عن اختبار جذوره العميقة المتأصلة فينا دون وعى منا . وعلى حين أن الفيلسوف يعجز ، فى الأحوال العادية ، عن الخروج عن الإطار الفكرى لحضارته ، لأن هذا الإطار الفكرى هو الذى يتكلم فيه ، ومن خلاله ، فإن الدراسة الأنثروبولوجية تتيح له مجالاً فريدًا لتأمل مبادئه الفكرية « من الخارج » ، فى بساطتها ونقائها الأول .

وفضلاً عن ذلك ، فإن ستروس لم يكن من أولئك الأنثروبولوجيين الذين يتوقف اهتمامهم عند حدود ثقافة بدائية معينة ، يعايشها بعمق ، ويحلل ما لاحظه عنها فى مؤلفات تفصيلية فيها كثير من الوصف وبعض التفسير ، كما هى الحال عند مالينوفسكى Malinowski مثلا . فقد كانت دراسة الثقافات القديمة عنده وسيلة لغاية أوسع ، هى الوصول إلى المبادئ الأساسية « للذهن البشرى » ، ولم تكن التفاصيل الأنثروبولوجية فى نظره سوى أداة تساعده على الوصول إلى حقائق تصدق على هذا الذهن فى عمومه ، لا فى شكل خاص من أشكاله . ولذلك لم يحاول ستروس أن يعايش ثقافة بعينها ، ويقضى بين أهلها سنوات طويلة ، ويندمج فى حياتها اليومية فترة طويلة ، كما فعل غيره من الأنثروبولوجيين المحترفين ، بل إنه كان يقوم بدراسات ميدانية سريعة إلى حد ما ، إذا قيست بما قام به غيره . ولم يكن يستقر فى مكان واحد طويلاً ، وإنما كان يدرس ثقافة هذا المكان بالقدر الذى يساعده على تحقيق هدفه الأصلى ، الذى هو فى صميمه هدف فلسفى . وهكذا يمكن القول ، من وجهة نظر

معينة ، إن بحثه فى الأنثروبولوجيا لم يكن غاية فى ذاته ، بل كان وسيلة لغاية معينة هى فى صميمها غاية فلسفية . وبقدر ما كان هذا الأسلوب فى البحث مميزًا له عن غيره من علماء الأنثروبولوجيا ، ومن ثم سببًا من أسباب شهرته بينهم ، فقد كان فى الوقت ذاته هو المحور الذى دارت حوله الانتقادات التى وجهت إليه ، سواء من جانب علماء الأنثروبولوجيا ومن جانب الفلاسفة . وتلك ، على أية حال ، مسألة سنعرض لها فيما بعد بالتفصيل .

لقد كانت الفلسفة ، منذ بداية عهدها ، ترفض المظهر الخارجى للعالم . وحين انبثق منها العلم الطبيعى أخذ بدوره يبحث عن حقيقة لا تقدمها إلينا المظاهر المباشرة ، وأخذ بالتدريج يكون لنفسه عالمًا خاصًا به ، مؤلفًا من كيانات عقلية ورياضية ، لا نستطيع أن نجد لها وجودًا فى عالم المظاهر ، وإن كانت مع ذلك قادرة على أن تجعل هذا العالم مفهومًا ومعقولاً . وكانت مهمة ليفى ستروس هى أن يطبق هذا الشرط الذى أتاح للعلم الطبيعى إحراز أكبر قدر من التقدم ، على العلوم الإنسانية ، لكى يجعلها بدورها علومًا تتجاوز نطاق المظهر الخارجى للأشياء ، ولا تندمج فى ظواهر العالم أو فى الظواهر الإنسانية ، وإنما تبحث عن حقيقة عميقة وراء مظاهرها البادية .

ولنذكر أنه كان فى هذا الصدد يفرق بين العلوم الإنسانية ، التى تستهدف الفهم النظرى وحده ، ولا تفترق مهمتها عن مهمة العلوم الطبيعية أو العلوم المنضبطة ، وبين العلوم الاجتماعية ، التى يمكن أن يكون لها دور عملى ، لأن هدفها هو التغيير ، وهو شىء لم يحاول ليفى ستروس أن يحققه فى كتاباته ، بل حرص على أن يظل بعيدًا عن الميدان العملى وعن محاولات التغيير . فهو يسعى إلى الفهم فحسب . وقد عبر عن هذه التفرقة بقوله : « لقد استعارت العلوم الإنسانية من العلوم المنضبطة والطبيعية درسًا هو ضرورة التخلى عن المظاهر apparences إذا أراد المرء فهم العالم ، على حين أن العلوم الاجتماعية قد

استخلصت درسًا موازيًا ، هو ضرورة قبول المرء للعالم إذا أراد تغييره » .
وربما بدا المصطلح الذى يستخدمه ستروس فى هذا الصدد غريبًا إلى حد ما ، إذ أن من الشائع أن يستخدم لفظ « العلوم الإنسانية » لمجموعة العلوم التى تقبل مظهر العالم وتعترف بالظواهر الإنسانية على ما هى عليه ، على حين أن لفظ «العلوم الاجتماعية» أكثر انطباقًا على تلك العلوم الهادفة إلى الانضباط والدقة ، والتى تسعى إلى الاقتراب من مناهج العلوم الطبيعية ، ومن ثم ترفض الشكل الظاهرى للموضوعات التى تبحثها وتسعى إلى حقيقة خافية من وراء المظاهر ، تعبر عنها ـــ فى الغالب ـــ بقوانين رياضية . ولكن ستروس آثر أن يعكس الآية ، ويجعل الانضباط فى جانب العلوم الإنسانية . وعلى أية حال فالمسألة مسألة تسمية فحسب ، ومن المعروف أن تعبيرى « العلوم الاجتماعية » و « العلوم الإنسانية » ما زالا موضوع خلاف بين المشتغلين فى هذا الميدان ، و لم يستقر الرأى نهائيًا على مسميات ثابتة تحدد نطاق كل منهما حتى اليوم .

والذى يهمنا فى هذا الأمر هو أن ستروس بالرغم من تأكيده هدف « الانضباط » فى العلوم الإنسانية ، كان فيلسوفًا فى رفضه للطابع الذى تبدى عليه الأشياء ، وسعيه إلى حقيقة أعمق من هذا المظهر . ولنذكر فى هذا الصدد أن « كانْت » بدوره كان يضع نصب عينيه « هدف العلم المنضبط » ، ويستهدف تحقيقه فى مجال الفلسفة ذاتها ، التى أراد منها أن تبحث عن عوامل الانضباط فى علمى الطبيعة والرياضة وتطبقها فى ميدانها الخاص . وهكذا يمكن القول أن « كانْت » أراد أن يجعل من الفلسفة « علمًا إنسانيًا » بالمعنى الذى حدده ستروس .

بل إن تفاصيل الانتقال من مظهر العالم إلى الحقيقة العلمية متشابهة فيما بين « كانْت » وستروس . ذلك لأن ستروس بدوره يرى أن ما نعرفه عن العالم

الخارجي ندركه من خلال حواسنا ، أى أننا نضفى على الظواهر التى ندركها سمات معينة ، ترجع إلى الطريقة التى تعمل بها حواسنا وإلى الترتيب الخاص الذى يرتب به ذهننا المنبهات الحسية ويفسرها . ومن أهم سمات عملية الترتيب هذه تفتيت المتصل الزمانى والمكانى المحيط بنا إلى قطاعات منفصلة ، بحيث نرى فى الطبيعة أشياء مصنفة فى فئات ، ونجعل الزمان مؤلفًا من حوادث منفصلة متعاقبة . وما يحدث فى حياتنا الاجتماعية ، وفى ثقافتنا ، هو انعكاس لما يحدث فى إدراكنا للعالم المحسوس ، إذ أننا نجزىء نواتج ثقافتنا ونرتبها بنفس الطريقة التى نجزىء بها نواتج الطبيعة ونرتبها ، ونكون منها « بناء » مماثلاً للبناء الذى ننظم به إدراكنا للعالم . وكما تحدث كانْت عن مقولات ذهنية تكوّن قوالب لا بد أن يصاغ فيها كل ما ندركه عن العالم ، ثم طبق هذه المقولات (فى الجزء الخاص « بجدل العقل الخالص » من كتابه المشهور « نقد العقل الخالص ») على نواتج الفكر الميتافيزيقي والتأملى البحت ، فجعل منها ما يشبه « البناءات » التى تُنقل من مجالها الأصلى إلى مجال مغاير ، فكذلك فعل ليفى ستروس حين أكد أننا عندما نضع نظمًا اجتماعية أو نقوم بشعائر ، نحاكى طريقة إدراكنا للطبيعة ، ونحوّل النموذج الذى ندرك عليه الطبيعة إلى المجال الثقافى ، بحيث يكون بناؤهما مشتركًا . وهذا أمر مفهوم ، لأن الذهن البشرى هو الفعال فى الحالتين ، ولا بد من وجود نقاط تشابه أساسية فى طريقة ممارسته نشاطه فى كل مجال من المجالات .

ولكن ، مثلما أن تأكيد « كانْت » لفاعلية الذهن البشرى لم يؤد به إلى أن يكون مثاليًا على طريقة باركلى ، فكذلك كان ستروس بعيدًا كل البعد عن هذا النوع من المثالية : فهو يعترف بأن للطبيعة وجودًا حقيقيًا خارج الذهن البشرى ، ولا يجعل وجودها متوقفًا على إدراكنا الذهنى لها . « ولكن فهمنا للطبيعة تتحكم فيه كثيرًا طبيعة ذلك الجهاز الذى نفهمها به . وهكذا فإن

فكرة ستروس هى أننا إذا لاحظنا الطريقة التى نفهم بها الطبيعة ، وتأملنا خصائص التصنيفات التى نستخدمها وطريقة تعاملنا مع المقولات الناتجة عن هذه التصنيفات ، أمكننا أن نستدل على حقائق أساسية عن آلية التفكير »[1] . وإذا عرفنا آلية التفكير البشرى ، أمكننا أن ندرك نواحى التشابه الأساسية فى الثقافات المختلفة التى تشترك فى أنها كلها نواتج لذهن يعمل بطريقة واحدة .

وإذن ، فلم يكن ليفى ستروس مثاليًا بنفس الطريقة التى كان بها باركلى مثاليًا ، ولكن مثاليته « كانتية » إلى حد بعيد ، فهو بدوره يؤكد تدخل الذهن فى كل شىء ، ويتمسك بفكرة الترابط الوثيق بين كل الظواهر ، التى تجمع بينها آلية ذهنية واحدة . وتنفذ هذه النظرية الكانتية إلى صميم عمله الأنثروبولوجى ، فيسعى إلى كشف العلاقات الباطنة بين مختلف مظاهر الحياة فى المجتمع البدائى ، وطريقة تشييدهم لمساكنهم ، وأدائهم لشعائرهم وطقوسهم الروحية ، وتنظيمهم لعلاقات القرابة بينهم ، كل هذه تكشف عن بناء واحد قد يجد العالم الأنثروبولوجى صعوبة كبرى فى الوصول إليه ، لأنه بناء لاشعورى ، لا يدرك عن وعى ولا يوجد على السطح الظاهر ، ولكنه لن يعجز عن ذلك إذا كان مسلحًا بالمنهج السليم .

أما هذا المنهج السليم فأهم ما فيه هو تأكيد أولوية البناء على مظاهره الخارجية ، أو ما يمكن أن يسمى ــ بلغة كانت ــ بالقبلية apriorisme . ففى استطاعتنا أن نفهم النواتج الثقافية على أساس البناء الواحد الذى ترتكز عليه، أما إذا بدأنا بهذه النواتج ذاتها ، و لم نحاول أن نردها إلى أساس سابق ، فلن نصل

---

(١) Leach: op. Cit, P. 26.

إلى أى فهم متعمق . ومن هنا كان انتقاد ستروس للنزعة الوظيفية عند « مالينوفسكى » .

هذه الوظيفة كانت تتجلى — على سبيل المثال — فى تفسير مالينوفسكى لظاهرة قيام قبائل معينة بتسمية نفسها بأسماء حيوانات ، إذ كان يرى أن هذا راجع إلى الفائدة المكتسبة من هذه الحيوانات فى الحياة اليومية لتلك القبائل ، أو إلى أنها كانت تعتمد عليها فى مأكلها ، وغير ذلك من التفسيرات الوظيفية التى رفضها ليفى ستروس من أساسها . فالبناء سابق على مظاهره ، وليست هذه الأفعال الجزئية هى التى تفسر البناء ، بل إن البناء هو الذى يفسرها . وقد عبر ستروس عن هذه الفكرة بوضوح حين قال : « فى الأنثروبولوجيا .. لا تكون المقارنة هى التى يرتكز عليها الحكم العام ، بل إن العكس هو الصحيح . فإذا كان من الصحيح — وهو ما نؤمن به فعلاً — أن النشاط اللاواعى للذهن قوامه فرض أشكال على مضمون ، وإذا كانت هذه الأشكال فى أساسها واحدة بالنسبة إلى جميع الأذهان ، تستوى فى ذلك القديمة والحديثة والبدائية والمتحضرة(وهو ما تدل عليه دراسة الوظيفة الرمزية كما تعبر عنها اللغة) ، فإنه يكفى المرء عندئذ أن يدرك البناء اللاواعى الكامن من وراء كل نظام اجتماعى institution وكل عرف ، لكى يتوصل إلى مبدأ للتفسير يسرى على النظم والأعراف الأخرى ، شريطة أن نمضى فى التحليل بما فيه الكفاية بطبيعة الحال »[1] .

هكذا تكتسب لغة ستروس صبغة « كانتية » واضحة ، ويصبح تفسير هذه الظواهر من خلال البناء « شرطًا لإمكان » هذه الظواهر ، أى أن البناءات هى التى تفرض على الظواهر المتباينة والكثيرة تنظيمها وترتيبها

---

(١) من كتاب Anthropologie structurale ص ٢١ من الترجمة الإنجليزية . أورده بياجيه فى كتابه المذكور من قبل ص ١١٠ — ١١١ .

الخاص ، بل هى التى تجعلها ممكنة . ولقد كان هذا التشابه الواضح مع مذهب كانْت هو الذى دعا الفيلسوف « ريكير Ricoeur » إلى أن يصف بنائية ستروس بأنها « مذهب كانتى بدون ذات ترنسندنتالية » (١) . صحيح أن زوال الذات الترنسندنتالية يعنى فقدان عنصر أساسى فى مذهب كانْت ، لأن هذه الذات ، بما لديها من صور الحساسية ومقولات الفهم ، هى التى تعطى العالم مظهره القابل للمعرفة ، ولكن يظل من الصحيح أيضًا أن بناءات ليفى ستروس ، وعلاقتها بالظواهر الاجتماعية التى تفترضها مقدمًا ، مشابهة للصور الذهنية التى هى بمثابة القوالب لكل موضوع نعرفه فى العالم ، كما قال بها كانْت ، وأن هذا التشابه يصل إلى حد لا يمكن تجاهله .

على أن هذه النزعة الفلسفية الواضحة لدى ليفى ستروس ، إذا كانت تضفى مزيدًا من العمق على أعماله الأنثروبولوجية ، وتصبغها بطابع فريد لا نجد له نظيرًا بين غيره من المشتغلين فى هذا الميدان ، فقد كانت هى ذاتها السبب الأكبر فى النقد الذى تعرض له . ومما يلفت النظر أن النقد لم يأت من جانب المشتغلين بالأنثروبولوجيا وحدهم . فعلى حين أن هؤلاء لم يقتنعوا بالاتجاه الفلسفى الواضح فى كتابات ستروس العلمية ، نجد أن الفلاسفة بدورهم قد دخلوا معه فى حوار حاد وجهوا فيه انتقاداتهم إلى الركائز الأساسية لتفكيره ، وإلى الأهداف التى يتجه إليها عمله العلمى بوجه عام . وسوف نبحث كلا من اتجاهى النقد هذين ، العلمى والفلسفى ، على حدة .

إن من الحقائق المعروفة ، فى حالة فلسفة كانْت ، إنه افترض للذهن البشرى تركيبًا معينًا دون أن يحدد مصدر هذا التركيب . فهو لا يقول لنا من الذى وضع فى الذات الإنسانية صور الحساسية ومقولات الفهم التى هى أساس معرفتنا لكل ظواهر العالم ، ولا يبيّن لنا كيف أصبح للذات هذا

---

(١) Auzias: Clefs pour le Stru cturalisme, p. 102.

التركيب بعينه . ويمكن القول إن ليفى ستروس قد سار فى أعقاب كانْت فى هذه المسألة بدورها : فهو لا يبين لنا كيف نكوّن البناء ، ولا يحدد له أصلاً ، وأغلب الظن أنه ينظر إلى السؤال عن أصل البناء على أنه سؤال ميتافيزيقى لا شأن له به .

ومع ذلك ففى مجال العلم ينبغى أن يُطرح هذا السؤال، ولا يمكن أن يقبل المشتغلون بالعلم سواء فى ميدان الأنثروبولوجيا أو غيره، افتراضًا مسبقًا بوجود بناءات ثابتة للعقل البشرى تفرض نفسها على كل نواتجه الاجتماعية والثقافية، وتصبغها بصبغتها الخاصة، ما لم يحدد الباحث أصلاً لهذه الأبنية، يكفى لإقناعهم بأن لها هذا القدر من العمومية والثبات، وهو ما لم يفعله ليفى ستروس.

ولقد كان الأصل الوحيد الذى ورد فى كتاباته صراحة ، هو الأصل اللغوى . وهذه نقطة أساسية كان فيها ستروس مختلفًا عن كانْت الذى لم تكن للغويات أهمية فى فلسفته . ومع ذلك فمن الممكن القول بوجود قدر معين من التشابه حتى فى هذه الحالة : فمن المعروف أن « كانْت » قد استمد قائمة مقولاته من أنواع الأحكام المنطقية ، مرتكزًا فى ذلك على الفكرة القائلة إن النشاط الرئيسى للذهن البشرى يتمثل فى عملية إصدار الأحكام ذات الطابع المنطقى ، ومن ثم فإننا إذا حصرنا قائمة الأحكام التى يصدرها ذهننا ، أمكننا أن نستخلص منها المقولات والقوالب الرئيسية التى يشكل بها الذهن كل موضوع يدخل فى نطاق معرفته . ويجوز أن ليفى ستروس لم يبتعد كثيرًا عن هذه الفكرة حين قال إن النشاط الرئيسى للذهن هو العملية الرمزية التى تتمثل فى اللغة[١] وإننا نستطيع أن نرجع الأنساق الرئيسية التى ينظم بها الإنسان

---

(١) يجدر بنا أن نلاحظ فى هذا الصدد أن هناك مدرسة منطقية كاملة تربط بين مبادئ المنطق والقواعد اللغوية ، وتذهب إلى أن النحو فى اللغة هو شكل مضمر من أشكال المنطق .وواضح أن وجهة النظر هذه تؤدى إلى مزيد من التقريب بين وجهتى نظر كانْت وليفى ستروس .

حياته الاجتماعية إلى تلك البناءات الأساسية المشتركة بين كل اللغات البشرية .

وعلى أية حال فإن وجه الخطورة فى هذا الرأى هو أنه يحكم على اللغات البشرية فى عمومها من خلال وجهة نظر معينة ، هى السائدة فى عصر معين أو فى مدرسة فكرية معينة . ومن المعروف فى علم اللغويات أن النماذج اللغوية تتعدد بتعدد المدارس — وقد تأثر ستروس بالنموذج الذى وضعه « جاكوبسن » ، وهو نموذج تجاوزته الأبحاث التالية فى علم اللغويات بمراحل . « فالآليات التى تعتمد عليها قدرة الإنسان على إضفاء معنى مركب على الكلمات البشرية وما يترتب على هذه القدرة من تكوين أنماط محددة ، هى عمليات أعقد بكثير مما يوحى به النموذج المبسط من وراء نظريات جاكوبسن وستروس . ومن هنا فإن ما يستخلصه من بناءات مستمدة من معطيات غير كافية ، ليست على الإطلاق بناءات تعبر عن صفات مشتركة بين الإنسانية كلها ، بل إنها تعبر عن صفات جماعة ثقافية معينة فحسب »[١] .

ولقد كان هذا الاتجاه إلى تعميم نموذج لغوى معين على كل مجالات العلوم الإنسانية ، وإنكار تعدد النماذج وتعدد ميادين البحث، هو الذى أدى بالنقاد إلى التحذير من خطورة التعميمات الشاملة لدى البنائيين ، ولدى ستروس بوجه خاص . وبالفعل نجد فى البنائية ميلاً إلى اتهام كل من لا يعترف بهذا الأنموذج الواحد ويطبقه على كل مجالات العلوم الإنسانية بأنه جاهل أو مفتقر إلى الروح العلمية ، مما دعا « لوفيفر Henri Lefebvre » إلى أن يصف البنائية بأنها « مذهب إرهابى » لأن المرء فى نظرها إما أن يكون بنائيًا متسقًا يؤمن بأنموذج موحد ويطبقه تطبيقًا شاملاً على كل شيء ، وإما أن يكون شخصًا

---

(١) Leach: op. Cit, P. 112 .

لا يفهم شيئًا[1] . والأمر الذى لا يمكن إنكاره هو أن ستروس قد بذر فى البنائية بذرة دجماطيقية أصبح من الصعب بعد ذلك التخلص منها ، نتيجة لتسلط النموذج اللغوى عنده على جميع الميادين .

وإذا كان البعض قد انتقدوا النموذج اللغوى الذى أراد ستروس تعميمه ، فإن البعض الآخر قد انتقدوا الاعتقاد الذى يكمن من وراء عملية التعميم هذه — سواء أكان أصلها لغويًا أم غير لغوى — وهو الاعتقاد الراسخ لدى ستروس بأن البناءات ثابتة ، لا يؤثر فيها الزمان . ولعل أحق النقاد بأن نستمع إلى وجهة نظره فى هذا الصدد هو « بياجيه » ليس فقط لأنه كان عالمًا ومفكرًا من الطراز الأول ، بل أيضًا لأنه كان من أنصار البنائية ، ومع ذلك فقد هاجم فكرة ثبات البناءات ورأى أنها ليست ضرورية على الإطلاق لكى يكون المذهب البنائى متسقًا مع نفسه .

فمن الملاحظ أولاً أن ليفى ستروس ينسب إلى البناءات ضربًا من الوجود يصعب تحديد طبيعته . فهى موجودة على نحو مستقل عن ذهن العالم الذى يتوصل إليها — أى أنها ليست مركبًا من تلك المركبات الاصطلاحية التى يتواضع عليها العلماء من أجل تيسير عملهم ، دون أن يكون لها وجود حقيقى . ولكن وجودها فى الوقت ذاته ليس وجودًا متعاليًا transcendent ينتمى إلى عالم شبيه بعالم المثل الأفلاطونية ، بل هو كامن فى قلب التجربة الواقعية.وليس مما يقرّب طبيعة هذا الوجود إلى أذهاننا أن يقول ستروس إنها تنبثق عن الذهن البشرى الذى لا يتغير ، وإنها سابقة على كل تنظيم اجتماعى ؛ لأنها أصل كل تنظيم وسابقة على ما هو نفسى وما هو عضوى . ذلك لأن حيرتنا تزداد حين نعلم أن لها وجودًا مستقلاً يهتدى إليه الذهن ولكنه لا يخلقه ، وإن

---

(١) Structuralisme et Marxisme. p. 99.

هذا الوجود ليس اجتماعيًا ولا نفسيًا ولا عضويًا[١] . ويبدو أن ما يهم ليفى ستروس فى هذا كله هو أن يدافع عن ثبات العقل البشرى عن طريق تأكيده أن لهذا العقل « وظيفة رمزية » لا يؤثر فيها تغير الزمان . ولكن بياجيه يرد على ذلك بقوله : « ينبغي أن نعترف بأننا لا نفهم على وجه التحقيق لماذا يكون العقل قد كُرِّم إذا ما حول إلى مجموعة من الأُطر الثابتة ، أكثر مما يكرم إذا نظر إليه على أنه نتاج لم يكتمل بعد ، لعملية بناء ذاتى مستمرة . فهل من الضرورى النظر إلى الوظيفة الرمزية على أنها ثابتة ؟ »[٢] .

إن ما يدافع عنه بياجيه فى هذا الصدد هو إمكان الجمع بين فكرة البناء وفكرة التطور التى تسرى حتى على الوظيفة الرمزية لدى الإنسان . وهو هنا يهاجم « وهم الثبات » الذى كان يشكل صنمًا كبيرًا من أصنام الفلسفة منذ أيام أفلاطون ، والذى يبدو أن ليفى ستروس كان بدوره من الواقعين تحت تأثيره . ولكن هل يعنى هذا أن كل من رفض فكرة الثبات ، وأكد التطور ، كان فى موقف أفضل من موقف ستروس ؟ الواقع أن بعض هؤلاء ، مثل « ليفى بـرول Lévi - Bruhl » قـد ارتكبـوا أخطـاء أشد بكثير مما وقـع فيـه ستروس ، على الرغم من أنهم أكدوا أن عقل الإنسان ليس أزليًا وليس ثابتًا . فعند ليفى برول تقسم المجتمعات البشرية إلى مجتمعات خلت من المنطق لها عقلية « قبل المنطقية Mentalité pré - logique » ، وهى المجتمعات البدائية ، وأخرى متحضرة هى وحدها التى تعرف الكثير . ولقد كان ستروس على حق تمامًا فى رفضه القاطع تقسيم الإنسان إلى منطقى وغير منطقى ، ونقد ليفى برول بشدة لأنه شبه العقلية البدائية بعقليات الأطفال أو المجانين ، لأن هذا كله يرجع إلى اتخاذ ليفى برول نظرة متركزة حول الذات ، تأثر فيها بحضارته

---

(١) Piaget: Structuralisme .

(٢) Ibid: P. 114 .

الخاصة والعصر الذى يعيش فيه ، وتصور أن ما عداها خطأً وتخلف . وحقيقة الأمر فى نظر ستروس ، هى أن ما يبدو غير منطقى أو قبل المنطقى ، له منطقه الخاص ، وإن كان مخالفًا لمنطقنا لأنه لا يخشى التناقض ولا ينفر منه . ومن ناحية أخرى فقد علل ليفى برول التجاء البدائىّ إلى مبدأ « المشاركة Participation » (أى أن يكون الشخص من قبيلة معينة مثلاً ، ويتصور أنه من قبيلة أخرى فى الوقت نفسه) بأنه يرجع إلى غلبة العنصر الانفعالى الوجدانى affectif على العنصر العقلى . ولكن الخطأ الذى وقع فيه هو أنه ضيَّق نطاق العنصر العقلى بحيث جعله مقتصرًا على النشاط العلمى ، مع أن النشاط العلمى ليس إلا وجهًا واحدًا لنشاط عقلى أعم ، تتولد عنه أنساق كثيرة يختلف بناؤها تبعًا للغاية التى تستهدفها (كاللغة والأسطورة والفن والمنطق والرياضة) . وهكذا يرى ستروس إن الاختلاف بين مجتمع وآخر لا يرجع إلى استخدام كل منهما لشكل خاص من أشكال النشاط العقلى ، ما دام من الضرورى أن يتوافر فيها كلها حد أدنى مشترك هو وجود لغة ، وهو الشرط الضرورى لقيام أية ثقافة ، وما دامت اللغة تركز على النشاط العقلى (الرمزى) ولا قيام لها بدونه .

وإذن فليس كل من قال بأن العقل البشرى يتطور ويتخذ أشكالاً متباينة « من حيث الكيف » وفقًا لمستوى الحضارة التى ينتمى إليها — ليس كل من قال بذلك يعد فى موقف أفضل من موقف ستروس . ومن المؤكد أن ستروس كان محقًا فى نقد بعض الاتجاهات التى ارتكزت على فكرة حدوث تحول أساسى فى نوع العقلية البشرية عبر العصور ، وكان على حق فى دعوتنا إلى ألا نتعالى ، وألا نتصور أنفسنا على أننا أسياد للآخرين ، ونقيسهم بمقاييسنا الخاصة ، بل ينبغى أن نترك المجتمعات البدائية توجه رسالتها بلغتها العقلية الخاصة ، دون حط من شأنها . ولكن المشكلة هى أن ستروس قد تطرف فى

تأكيد معقولية البدائيين إلى حد القول بأن للعقل الإنسانى هوية أساسية تظل ملازمة له فى كل زمان ومكان ، وإننا نستطيع كشف هذه الهوية بتحليل نواتج هذا العقل من أساطير ونظم اجتماعية وطقوس ، الخ ، فى المجتمعات البدائية . وهنا يتعرض هذا التطرف المضاد للنقد الذى وجهه إليه بياجيه ، والذى ركزه على قول ستروس « بمنطق طبيعى » يكون الأساس الثابت لكل تفسير وتنظيم إنسانى ، أيا كان مكانه أو زمانه . فليس هناك ما يمنع على الإطلاق من تأكيد حدوث تطور حتى فى تلك البناءات التى تمسك بها ستروس — مثل أنساق القرابة — والتى ينبغى أن تكون ناجمة عن « مؤسسات » معينة ، ولا بد أن يكون الجهد الجماعى الطويل الأمد هو الذى جعلها ممكنة .

وعلى عكس اعتقاد ستروس بأن العقل يُكرم بتأكيد ثباته ، يرى بياجيه أن التطور ميزة فى البناءات البشرية ، وليس عيبًا فيها . ذلك لأن الحيوان لا يستطيع أن يغير نفسه ما لم يغير نوعه بأكمله ، أما الإنسان فينفرد بالقدرة على تشكيل ذاته وتحويرها عن طريق تكوين بناءات من صنعه هو ، لا تفرض عليه من الداخل أو من الخارج . ولذلك فمهما كان تأكيدنا لتلك الضرورات الباطنة التى تفرض نفسها على تطور الذهن من خلال تعامله مع البيئة الخارجية ، ينبغى أن نعترف بأن العقل قد تطور ، وبأن هذه هى الوسيلة الوحيدة التى تتيح لنا إنقاذ البنائية من عزلتها المترفعة(١) .

هكذا فإن نقد بياجيه يلقى ظلالا من الشك على الاعتقاد الذى لم يحاول ستروس أن يناقشه، وهو أن تأكيد أهمية البناءات فى المعرفة يستتبعه حتما تأكيد ثبات هذه البناءات ، وأن البنائية — من حيث هى مذهب فكرى — ترتبط بفكرة الثبات ارتباطًا لا ينفصم . وأغلب الظن أن العامل الذى أدى إلى تأكيد

---

(١) Ibid. P. 115 - 119.

ستروس لهذه القضية وحرصه الشديد على أن يقدمها كما لو كانت هى إنجازه الأكبر فى الميدان الأنثروبولوجى ، هو ذلك المنهج الخاص الذى اتبعه فى الدراسة الأنثروبولوجية ، والذى أثار انتقاد عدد كبير من المتخصصين « المحترفين » فى هذا الفرع ، وإن كان قد أضفى على كتاباته طابعًا فلسفيًا شيقًا . فقد كان ستروس يؤمن بأن البحث الأنثروبولوجى يحتاج إلى قدر محدود من الدراسة الميدانية التجريبية ، وإلى قدر كبير من التفكير والتحليل العقلى . وكان — مثل كبار الفلاسفة الفرنسيين — يؤمن بأن التجربة لا تتضمن الحقيقة ، بل إن الحقيقة « تضاف » إلى التجربة بواسطة العقل . ومن الطبيعى بالنسبة إلى الباحث الذى يجعل للتحليل العقلى الدور الأساسى ، أن تكون فكرة « الثبات » أساسية عنده ، لأن مهمة العقل هى البحث عن عناصر الثبات من وراء المتغيرات . ولو كان ستروس يتبع المنهج الأنثروبولوجى التقليدى لما بدأ بحثه وفى ذهنه فكرة لا تتزعزع ، هى محاولة الوصول إلى المبادئ العامة للعقل البشرى من خلال دراسة الإنسان البدائى .

لقد كان ستروس ، كما وصفه واحد من نقاده ، من الأنثروبولوجيين « المربوطين على الكراسى Chair - born athropologists »[١] . (أو المحمولين على الكراسى) ، الذين لا يكترثون بالإقامة طويلاً بين الشعوب البدائية التى يدرسونها ، بل يقيم فى مكان بالقدر الذى يسمح له بجمع المادة اللازمة لاستدلالاته العقلية والرياضية ، التى هى فى الواقع مهمته الأساسية ، أما المعايشة وتعلم اللغات الأصلية للسكان والإقامة بينهم كأنه واحد منهم ، فكلها أمور تدخل فى باب « التفاصيل » التجريبية التى كان يترفع عنها . وكانت نتيجة ذلك أنه قام بمغامرة غير مضمونة العواقب : فهو لم يستطع أن يلقى ضوءًا على عقل الإنسان المعاصر من خلال الإنسان البدائى ، لأن الهوة

---

(١) Leach: op. Cit. p. 97.

التى تفصل بينهما سحيقة ولأن المسافة التاريخية والحضارية هائلة إلى حد لا يكاد معه القول بوجود « قوالب ثابتة » يفيدنا فى إلقاء أى ضوء على السلوك المعقد للإنسان المعاصر . كما أنه (وهو الأهم) ربما كان قد شوه صورة الإنسان البدائى حين قصر همه على كشف « سماته الأساسية » : إذ أنه لم يحاول أن يفهمه فهمًا متكاملاً ، يعايش فيه كل جوانب حياته ، بل كان ما يهمه منه هو أن يجد فيه صورة بدائية أو « طبعة أولى » لتلك السمات التى يعدها أساسية فى الذهن البشرى بوجه عام . ومن شأن هدف كهذا أن يجعل البحث فى الإنسان البدائى مجرد وسيلة لإثبات هدف فلسفى مسبق أصر عليه الباحث منذ البداية .

وهكذا كان الجانب الفلسفى الذى لا ينكر فى أبحاث ستروس ، سببًا للحملة التى شنها عليه علماء متفرغون للأنثروبولوجيا ، ينظرون إلى بحوثهم المتعلقة بالحضارات القديمة على أنها غاية فى ذاتها ، تستهدف بقدر الإمكان فهم هذه الحضارات من داخلها دون إقحام لأى هدف خارجى . ولكن الفلاسفة ، من جانبهم ، لم يقتنعوا بالأسس الفلسفية التى ارتكز عليها تفكير ستروس ولا بالأهداف التى سعى هذا التفكير إلى تحقيقها . وكان الخلاف المشهور بين ليفى ستروس وجان بول سارتر علامة مميزة للتباين فى وجهات النظر بينه وبين الفلاسفة بوجه عام .

إن البنائية فى نظر سارتر مذهب « تعالمى Scientiste » يقوم على الأخذ بنموذج علمى معين (قد يكون لغويًا ، أو رياضيًا ، إلخ) ثم تطبيقه على جميع الميادين ، وفرضه فرضًا حتى على التركيب الأساسى للذهن البشرى . والفيلسوف أو العالم البنائى لا يرى أمامه ، فى كل شىء ، سوى هذا النموذج الواحد المستمد من أصل علمى ، والذى يبهره إلى حد أنه يتجاهل كل شىء ما عداه . ومن هنا كانت البنائية فلسفة تصلح لمجتمع تسوده وتحكمه

التكنوقراطية ، لأن التكنوقراطى بدوره إنسان متخصص فى ميدان فنى أو علمى معين ، ويعجز عن إدراك أى شيء إلا من خلال ما تخصص فيه ، بحيث تكون نظرته إلى الأمور دائمًا جزئية ، محدودة ، بالرغم مما تدعيه من دقة وانضباط . هذا التكنوقراطى هو النموذج المطلوب للإنسان فى المجتمع البورجوازى لأنه عظيم الكفاءة والإنتاجية فى ميدانه ، ولكنه عاجز عن رؤية الصور الكلية والأهداف العامة ، ولا يخطر بباله أصلاً أن يسعى إلى تغيير المجتمع ما دام هذا التغيير يفترض الرؤية الشاملة . ولذلك فإن البنائية ، التى هى فلسفة مجتمع تكنوقراطى ، تخضع دون أن تشعر للأيديولوجية البورجوازية السائدة فى مجتمع لا يُطلب فيه من الإنسان إلا الدقة والانضباط ، مع ترك التركيب الأساسى للمجتمع على ما هو عليه دون أدنى محاولة للتغيير .

على أن ستروس لم يحاول التبرؤ من صفة « التعالمية » ولم يجد فيها ما يدعو إلى الخجل . فهو يعترف بأنه يريد أن يبحث الإنسان بطريقة موضوعية ، ومن ثم فلا بد أن يخضعه لنموذج علمى صارم . ومثل هذا البحث لا ينبغى أن يعد داخلاً فى إطار أيديولوجية معينة لأنه فى حقيقته خارج عن الأيديولوجية . ولا يمكن بالمثل أن يُتَّهم بأنه تفكير مجتمع تكنوقراطى ، إذ أنه لا يضع نفسه داخل هذا المجتمع ولا يتحدث من وجهة نظر مندمجة فيه . فمن طبيعة البنائية أنها ترفض الطابع الظاهرى للعالم والإنسان ، لكى تكتشف بناءاتهما الخفية .. مثل هذا الرفض يجعلها بمنأى عن كل التسميات أو الاتهامات المستمدة من وجهة نظر مندمجة فى العالم ومعترفة بمظهره .

ولكن ، هل هذا رد مقنع ؟ قد يكون مقنعًا للبنائى ذاته ، ولكن ناقده يستطيع أن يرد بأن الخروج عن الأيديولوجية هو ذاته نوع من الأيديولوجية ، وإن رفض الطابع الظاهرى للعالم والوقوف بمعزل عن محاولات تغييره ، هو بالضبط ما تريده البورجوازية من الإنسان التكنوقراطى ،

لكى يخلو لها الجو ويزداد تسلطها إحكامًا ، وإن نزعة ستروس اللاسياسية (a - politisme)[١] التى حرص فيها على أن يظل بعيدًا عن الميدان العملى ، تسدى إلى الأيديولوجية المحافظة خدمة جليلة . وعلى أية حال ، فالمسألة ستظل دائمًا موضوعًا للخلاف بين وجهتى نظر أساسيتين : إحداهما تبحث عن الدلالة الأيديولوجية لكل سلوك نظرى أو عملى ، حتى ولو كان يعلن ابتعاده عن الأيديولوجية ، والأخرى تؤكد أن الأيديولوجية معناها فرض تفسير على الحوادث من خارجها وإخضاعها لغايات ليست كامنة فيها ، بينما المطلوب من العلم أن يقدم تفسيرًا داخليًا للحوادث وفقًا لما يكمن فى باطنها من عناصر فحسب .

وهكذا يبرر ستروس منهجه فى التفكير على أساس أنه هو الذى يتيح كشف الطبيعة الباطنة للظواهر ، دون إقحام لعناصر خارجية . ولكن الأمر الملفت للنظر حقًا هو أن كلا من الجانبين : البنائى والوجودى ، يؤكد أن طريقته الخاصة فى التفكير هى التى تتيح بحث الظواهر من الباطن والتغلغل فى أعماقها ، ويتهم الجانب الآخر بأنه يتبع منهجًا خارجيًا أو سطحيًا فى التفكير ، لا يسمح بالاندماج فى اللب العميق للظواهر . فكما رأينا سارتر يتهم ستروس بالنزعة التعالمية التى تفرض على الظواهر نموذجًا علميًا خارجًا عنها ، وتعجز بذلك عن فهم حقيقتها الباطنة أو العمل على تغييرها ، فإن ستروس يوجه اتهامًا مماثلا ، ولكن من زاوية أخرى ، إلى سارتر وإلى الوجودية بوجه عام . وقد خصص ستروس فصلاً كاملاً من كتاب « التفكير غير المتحضر La pensée sauvage » لنقد وجهة نظر سارتر فى كتاب « نقد العقل الجدلى Critique de la raison dialectique » وهو نقد لم ينصب فى واقع الأمر على سارتر وحده ، بل على وجهة نظر كاملة تمثل وجودية سارتر جانبًا واحدًا

---

(١) Auzias: Clefs pour le structuralisme. p. 27.

من جوانبها المتعددة . فهناك مجموعة كاملة من المذاهب الفلسفية تتصور أنها تصل إلى العمق الباطن للإنسان من خلال « التجربة المعاشة » ، وتشمل هذه المجموعة ، إلى جانب الوجوديين ، مفكرين وفلاسفة مثل برجسون ودلتاى ، وربما هوسرل أيضًا . ولكن الواقع أن هذه التجربة المعاشة ليست ، كما تبدو للوهلة الأولى ، الطريق الموصل إلى ما هو كامن وأصيل فى الإنسان ، بل إنها — فى نظر ستروس — لا تعدو أن تكون سطحًا خارجيًا تكمن من وراءه قواعد بنائية أساسية هى تلك القواعد التى تتحكم فى العلاقة بين الأنا والآخر .

فالتجربة المعاشة ، مهما بدت عميقة ، ليست إلا النتاج الظاهرى لأساس أعمق ، هو البناء الذى يشكل معناها الباطن .

ويعتقد ستروس أن الوجوديين ، وأنصار التجربة المعاشة بوجه عام ، يُصعِّدون مشاغلهم الشخصية إلى مرتبة المشكلات الفلسفية ، وهذا — على حد تعبيره فى كتاب Tristes tropiques الذى كان نوعًا من الترجمة الذاتية لحياته ، موضوعة فى إطار أنثروبولوجى — « أمر محفوف بالمخاطر ، وقد يؤدى إلى نوع من الفلسفة السوقية .. »[1] ذلك لأن التفكير عندما يدخل المرحلة التعليمية الموضوعية ، لا ينبغى أن يعود مرة أخرى إلى الإهابة بالتجارب الشخصية والفردية التى كان يدور حولها قبل وصوله إلى هذه المرحلة ، والتى تجاوزها عمدًا عن طريق التجريد وبناء أنساق لاشخصية. فأمثال هذه المذاهب ترتد ثانية إلى المرحلة قبل العلمية ، وتنسى أن العلم ، بتجريداته ونماذجه الشكلية ، يستطيع أن يلقى ضوءًا حتى على التجربة المعاشة ذاتها ، ويفسرها بطريقة أكثر ثراء . والمهم فى الأمر أن هذا الصراع بين ستروس والوجوديين يذكرنا بالصراع الذى دار قبله بما يزيد عن قرن من

---

(١) اقتبسه Leach ص ١٤ .

الزمان ، بين كير كجورد ، فيلسوف الذاتية المشهور ، وبين هيجل ، نصير التجريد العقلي والنسق الفكرى الشامل[١] . ويبدو أن كل عصر يشهد فصلاً من فصول هذا الصراع الذى لا ينتهى بين أنصار الفكر العينى المعايش للحياة وأنصار الفكر التجريدى الذى يسعى دوامًا إلى الشمول .

ولقد كان من نتيجة هذا الصراع بين النزعة التجريدية عند ستروس ، والنزعة العينية عند سارتر ، أنهما تبادلا الاتهامات فى ميدان آخر ، هو ميدان التاريخ ، الذى كان سارتر يتأمله فى حركته وديناميكيته وصيرورته الدائمة ، على حين كان ستروس يجمده لكى يدرس نماذجه بطريقة سكونية . فقد عاب سارتر على ستروس أن فلسفته تتهرب من الواقع الحى لكى تغرق نفسها فى تجريدات شكلية تنصب على حضارات بدائية يصفها ستروس نفسه بأنها « خارج التاريخ » ، ومن ثم فإنها تعجز عن الانتقال من ذلك الميدان الذى كان فيه التاريخ متوقفًا أو مجمدًا ، إن جاز هذا التعبير ، إلى مجال التاريخ الحاضر فى تدفقه نحو المستقبل . ومن المؤكد أن ستروس عاجز عن تطبيق أية نتيجة يتوصل إليها فى مجال بحثه ، على الإنسان المعاصر ، بالرغم من كل ما بذله من جهود لتأكيد وجود تشابهات أساسية فى « الطبيعة البشرية » بمعناها العام ، وبغض النظر عن موقعها من التاريخ .

على أن ستروس يرد على هذا الاتهام بأن الوجودية ، وخاصة عند سارتر ، هى التى تمركزت حول الحاضر ، واتجهت صوب المستقبل أكثر مما ينبغى . صحيح أنها تمجد التاريخ وتؤكد تدفقه وصيرورته ، ولكنها فى نظرتها إلى التاريخ تفهم الماضى من خلال مقولات الحاضر فحسب ، ولا تعطى هذا الماضى حقه ، بل لا تعترف للآخرين بالحق فى دراسة هذا الماضى لذاته . وإنه لمن الطبيعى للمذهب الذى يرتكز على مقولات الذاتية ، وعلى تحليل الإنسان

---

(١) Auzias, p. 97.

فى موقفه العينى وفى « مشروعه » الحى ، أن يكون متمركزا حول الذات ، وحول الحاضر ، وأن يكون التاريخ الماضى فى نظره هو ما يؤدى إلى هذا الحاضر ، والمستقبل هو ما ينبثق عنه . على أن النتيجة التى ترتبت على هذا هى أن سارتر قد تجاهل العقلية البدائية ، وبدا كما لو كان يساير الرأى القائل بأن البدائيين عاجزون عن التحليل العقلى والبرهان المنطقى ، وهو استنتاج غير مستغرب عند فيلسوف يتخذ من الذات ، فى موقع تاريخى معين ، مركزًا يدور حوله كل تفكيره . وإذا كانت الوجودية تتهم البنائية بأنها تتطلع إلى الماضى المتجمد خوفًا من مواجهة الحاضر والمستقبل وتهربًا من مسؤولية اتخاذ موقف منهما ، فإن البنائية تعود ، من جانبها ، فتتهم الوجودية بأنها تغمض عينيها عن شكل أساسى من أشكال التجربة البشرية ، هى تلك النظم والطقوس والأساطير التى عاشت بها الإنسانية البدائية ، وتتصور أن السعى من أجل مستقبل أفضل يتحرر فيه الإنسان من شتى أنواع العبودية ، معناه تجاهل البناءات الاجتماعية والفكرية للإنسان فى صورتها النقية الأولى ، أو أن الهدف الأول يتعارض مع الثانى ، مع أنه لا تعارض بين الاثنين على الإطلاق .

وهكذا فإن البنائية والوجودية ، ممثلتين فى ستروس وسارتر ، تتبادلان الاتهامات بصورة يبدو معها كأن المذهبين يقفان على طرفى نقيض ، وكأنه لا سبيل على الإطلاق إلى إيجاد أية وسيلة للتقريب بينهما . ومن المسلم به أن المسافة بين هذين المذهبين كبيرة إلى أبعد حد ، وأن بينهما اختلافًا أساسيًا فى منهج التفكير ووسائله وأهدافه . ومع ذلك فربما كان من الممكن ، بشىء من الجهد ، أن يتلمس المرء بعض النقاط التى يتلاقى فيها المذهبان ، أو على الأقل ، بعض أوجه الشبه غير المباشرة ، وربما غير المقصودة ، بينهما .

ولنلاحظ أولاً ، فيما يتعلق بستروس وسارتر على وجه التحديد ، أن كلا منهما قد اتصل بالماركسية خلال فترة معينة من حياته : ستروس فى أولها

وسارتر فى آخرها . فقد اعترف ستروس فى سيرته الذاتية بأنه كان فى شبابه ماركسيًا . أما سارتر فإن قصة التقائه المتأخر بالماركسية معروفة للجميع . ومن هنا كانت كتابات كل منهما تلجأ ، بدرجات متفاوتة ، إلى المصطلحات الماركسية ، على الرغم من أنهما استخدما هذه المصطلحات بمعان متباينة . وعلى أية حال فإن من القرائن غير المباشرة على أن التضاد بين البنائية والوجودية ليس بالحدة التى يُصور بها عادة ، أن ستروس برغم خلافه الشديد مع سارتر ، قد أهدى كتاب « التفكير غير المتحضر La pensée sauvage » إلى ذكرى « ميرلو بونتى » الذى كان أقرب إلى الوجودية بكثير منه إلى البنائية(١) .

على أننا نستطيع أن نجد نواحى أخرى يتشابه فيها المذهبان دون وعى منهما بهذا التشابه . وأهم هذه النواحى ، رأى ستروس فى الطبيعة والثقافة ، الذى نجد فيه ما يذكرنا برأى سارتر فى الوجود والماهية . فمنذ كتاب « البناءات الأولية لنظام القرابة Les Structures élémentaires de la parenté » وهو الكتاب الحاسم والأساسى فى المذهب البنائى بأكمله ، يؤكد ستروس وجود تضاد أساسى بين الطبيعة والثقافة Nature et culture فى الإنسان . فليس ثمة إنسان طبيعى ، وإنما يكتسب الإنسان طبيعته من خلال ثقافة معينة . وهذا التقابل بين طبيعة الإنسان وثقافته وخضوع طبيعته للعناصر الثقافية ، هو الذى يميز الإنسان عن الحيوان ، الذى لا يعيش إلا فى « الطبيعة » ولا يُحوِّر هذه الطبيعة إلا إذا حوَّر نفسه من حيث هو نوع حيوانى . وربما بدا لأول وهلة أن رأى ستروس فى هذه المسألة ينطوى على مفارقة : إذ أن هدفه الذى لا يمل تكراره هو أنه يريد الوصول إلى الطبيعة الأساسية للذهن البشرى ، مما يوحى بأن لهذا الذهن تركيبًا « طبيعيًا » ثابتًا . ولكن ستروس يؤكد ، من

---

(١) Leach: lévy - Strauss. p. 15.

ناحية أخرى ، أن طبيعة الإنسان تكمن فى خروجه عن الطبيعة . فإذا أردنا أن نبحث فى ذلك التركيب الثابت الذى يميز الذهن البشرى على نحو شامل ، فلنبحث عنه فى تلك النظم الثقافية (أى اللاطبيعية) التى انفصل عن الحيوان منذ أن وضعها .

وهذا يعنى ، بعبارة أخرى ، أن ستروس عندما بحث عن المبادىء الكلية للذهن البشرى بوجه عام ، لم يحاول أن يلتمسها فى تكوين طبيعى لم يتدخل فيه الإنسان وإنما تلقاه على ما هو عليه ، بل إنه اهتدى إليها فى ذلك التنظيم الثقافى الذى يتحكم به الإنسان فى حياته ، والذى يعبر مباشرة عما هو أساسى فى طريقة تفكيره .

وإذا كان من الشائع النظر إلى الطبيعة التى لم يخلقها الإنسان على أنها هى الأصل ، وإلى الثقافة على أنها الفرع أو الناتج ، فإن ستروس يقلب الآية ويرى الثقافة أصلاً والطبيعة (فى حالة الإنسان بالذات) مشتقة منها . وإذا كان من الشائع أيضًا وصف الطبيعة الخام بأنها ثابتة والثقافة بأنها نسبية متغيرة ، فإن ستروس يؤكد أن الثقافة هى العنصر الثابت فى تكوين الإنسان ، ومنها يستمد الإنسان ثبات طبيعته . فمنذ اللحظة التى يحظر فيها زواج المحارم ، يكون معنى ذلك ظهور عنصر ثقافى فى المجتمع الإنسانى (وهو الحظر ، أى التنظيم الاجتماعى ، والقانون) يشكل الطبيعة (وهى غريزة الجنس) ويتحكم فيها . ففى هذا الحظر والتحريم تتجاوز الطبيعة ذاتها وتبدأ فى تكوين بناء جديد ، يحل فيه التنظيم المعقد المميز للإنسان ، محل العفوية والعشوائية المبسطة التى تميز بناء الحياة الحيوانية .

ولسنا نود أن نستطرد فى وصف العلاقة بين الطبيعة والثقافة عند ستروس ، بل إن ما قلناه يكفى لإيضاح المسألة التى نريد أن ننبه إليها ، وأعنى بها وجود نوع من التشابه ربما لم يتنبه إليه ستروس ولا سارتر بين البنائية

والوجودية فى هذه النقطة الأساسية . ذلك لأن من القضايا الرئيسية فى الوجودية ، تلك القضية القائلة إن وجود الإنسان سابق لماهيته ، أى أن ما يميز الإنسان هو عدم وجود طبيعة ثابتة مميزة له . ومن المؤكد أن هناك تشابهًا قويًا بين تأكيد ستروس أن الإنسان يصنع طبيعته عن طريق الثقافة ، وتأكيد سارتر أن الإنسان لا يبنى وجوده على ماهية ثابتة ، بل يصنع ماهيته من خلال وجوده . وفى كلتا الحالتين تأكيد لحقيقة أساسية : هى أن أهم ما يميز الإنسان هو ما يصنعه الإنسان نفسه — مع فارق هام مستمد من مجال اهتمام كل من المفكرين الكبيرين ، هو أن ستروس كان يتحدث عن الإنسان الاجتماعى ، على حين أن مدار حديث سارتر كان الإنسان الفردى .

وأخيراً ، فإن التضاد بين نزعة التجريد عند البنائيين والنزعة العينية عند الوجوديين يمكن تخفيفه إلى حد غير قليل إذا أدركنا أن كل طرف يحمل فى ثنايا مذهبه شيئًا من صفات الطرف الآخر . فلم تكن الكتابات الوجودية فى كل الأحوال عينية تنبض بالحياة ، كما يشيع وصفها عادة ، وإنما كانت فى أحيان غير قليلة تتسم بقدر كبير من الجفاف التجريدى ، وأوضح مثل على ذلك كتابًا سارتر « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلى » ، اللذان كانا يعرضان مضمونًا فكريًا عينيًا من خلال شكل وأسلوب لا يقل فى تجريده عن كتابات ستروس .

ومن جهة أخرى ففى وسع المرء أن يجد فى كتابات ستروس جانبًا من اللمحات الشعرية التى تخفف ، من آن لآخر ، من غلواء التجريدات المتطرفة . ويظهر ذلك بوضوح حين يتحدث عن الموسيقى ويربط بينها وبين الأسطورة ، إذ يجد فيهما معًا إيقاعات متكررة وتنويعات على ألحان (أو موضوعات) رئيسية . وفضلاً عن ذلك فهما تشتركان معًا فى أن ما يفهمه المرء منهما خاص به إلى حد بعيد ، وفى أن من يتلقى الرسالة الموسيقية

أو الأسطورية وليس مرسلها ، هو الذى يتحكم فى معناها . وتثير الموسيقى والأسطورة ، من حيث هما أسلوبان ثقافيان ، استجابات انفعالية فى المخ البشرى ، يمكن عن طريق تحليلها فهم البناء اللاشعورى للذهن البشرى . وبالفعل يكرس ستروس جزءًا كبيرًا من مجلداته الثلاثة الضخمة التى ألفها بعنوان « أسطوريات Mythologiques » للكشف عن الآليات المنطقية التى تثير تلك الاستجابات الانفعالية ، ويؤكد وجود تواز بين البناء المنطقى والاستجابة الانفعالية ، أى بين الجانب الثقافى والطبيعى فى الإنسان . ويمجد ستروس الموسيقى فى لغة يختفى فيها جفاف تجريداته الرياضية المألوفة ، فيقول مثلاً : « إن الموسيقى .. هى وحدها ، من بين سائر اللغات ، التى تتسم بطابع متناقض هو أنها معقولة أو مفهومة ، وفى الوقت ذاته غير قابلة للترجمة . وهذه السمات تجعل الموسيقى ذاتها السر الأعظم فى المعرفة البشرية . فكل فروع المعرفة الأخرى تسير فى أعقابها ، وهى التى تحمل مفتاح تقدمها »(١) .

والواقع أن كتاب « الأسطوريات » يحفل بأمثال هذه الارتباطات الشعرية التى يمزجها ستروس بتحليلاته الأنثروبولوجية فيخفف إلى حد بعيد من جفافها ، ويثبت أن للجانب الانفعالى العينى وجودًا لا يمكن تجاهله ، وسط الصيغ الرياضية المفرطة التجريد ، التى اشتهرت بها كتاباته . ولعل فى هذا ما يدل على أن الشقة التى تفصل بين بنائيته وبين الوجودية تضيق أحيانًا إلى حد لا يتصوره من يتأملون كلا المذهبين من خلال الصيغ التى شاع إطلاقها عليهما دون تدقيق أو تمييز .

---

(١) Lévi - Strauss: Mythologiques I. P. 26.

ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث :

حين نشر ميشيل فوكو M. Foucault كتاب « الكلمات والأشياء Les Mots les Choses » فى عام ١٩٦٦ ، أحدث الكتاب ضجة كبرى ، ورآه البعض مبشرًا بفلسفة جديدة ، بينما نظر إليه آخرون على أنه أضاف بعدًا جديدًا إلى الحركة التى سبق أن أثمرت فى ميادين اللغويات والأنثروبولوجيا والتحليل النفسى والتفسير الماركسى . ولكن هذه الضجة الصاخبة كانت فى واقع الأمر ضجة مؤقتة ، إذ أن الكتاب بعد مضى عشر سنوات على نشره ، لم يثبت قدرته على الصمود للزمن ، وأصبح من المألوف كلما تعرض باحث لهذا الكتاب فى الوقت الحالى أن تغلب لهجة الانتقاد عنده على لهجة الإعجاب ، بل إن البعض يعربون عن اعتقادهم بأن الكتاب كان « موضة » مرتبطة بفترة معينة ، وإنه — برغم عدم اعترافه بالتاريخ — قد أصبح اليوم ذا قيمة تاريخية فحسب . ومن هنا فإننا لا نعتزم الإطالة فى الكلام عن فوكو وعن كتابه الرئيسى هذا ، إذ أن الاتجاهات الأكثر ثباتًا فى البنائية أحق منه بالبحث المطول .

فى كتاب « الكلمات والأشياء » يعرض فوكو الصور البنائية المختلفة التى أخذها العقل الأوروبى منذ عصر النهضة فى القرن العشرين . وقد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى إن مثل هذا العرض لا بد أن يكون تاريخيًا ، ما دام موضوعه قد تغير طابعه على مر القرون الخمسة التى اتخذها المؤلف ميدانًا لبحثه . ولكن حقيقة الأمر أن فوكو نظر إلى العقل — الذى أطلق عليه اسمه اللاتينى Ratio — نظرة نسبية لا علاقة لها بالتاريخ. فالعقل قد تغير طابعه فى كل مرحلة من مراحل بحثه لأن هناك « بناء » مميزًا لكل من هذه المراحل ، أما تلك التغيرات التى تطرأ نتيجة لتفاعل العقل مع الأحداث وحركته خلال الزمان فإن فوكو لا يهتم بها ، ولا يتحدث عنها فى كتابه . وهكذا فإن كل ما يقدمه

إلينا هو مجموعة من البناءات المغلقة إغلاقًا محكمًا، والتى اتخذها العقل خلال الفترة الحديثة من الحضارة الأوروبية . أما كيفية الانتقال من كل بناء إلى آخر ، والعوامل التى أدت إلى تغير البناءات ، فهذا ما لا يحاول فوكو أن يفسره .

ولقد وضع فوكو لكتابه الرئيسى هذا عنوانًا فرعيًا هو : Archéologie des sciences humaines. وهو عنوان يمكن أن يعنى فى اللغة العربية أمورًا كثيرة : فلفظ archéologie هو ، فى معناه المباشر ، علم الآثار ، وعلم الآثار علم تاريخى ، فهل كان هذا ما يهدف إليه فوكو ؟ الحقيقة أن رفضه للنزعة التاريخية يؤدى إلى استبعاد هذا التفسير من أساسه . كذلك قد يدل هذا اللفظ على فكرة القدم ، بحيث يكون المعنى المقصود هو البحث فى الجذور القديمة للعلوم الإنسانية ، أو فى مبادئها الأولى[1] ، لا بالمعنى التاريخى ، بل بالمعنى البنائى . وهذا بالفعل هو ما يقصده فوكو . فهو لا يريد أن يدرس ماضى العلوم الإنسانية من خلال وثائقها القديمة (كما يفعل علماء الآثار فى ميدانهم الخاص) لكى يتابع بالتدريج تلك العملية التى أدت من خلال تحولات تعاقبت تاريخيًا فى خط متصل ، إلى اتخاذ العلوم الإنسانية طابعها الراهن . بل إنه يجمد كل وضع اتخذته هذه العلوم خلال تلك الفترة ، ويتأمل كل مرحلة من مراحلها من خلال عناصر الثبات فيها ، ولا يعالجها أبدًا على أنها مرحلة انتقالية ، لأن بناءها يبدو له متماسكًا ، ولأنه يسقط من حسابه عناصر التحول والتغير الكامنة فى كل مرحلة ، لكى يحتفظ بهيكل بنائى ساكن يراه إنه هو المميز حقًا لكل مرحلة .

ففى عصر النهضة نرى بناء أساسيًا واحدًا يسود جميع المجالات ، ويعبر عنه فوكو بفكرة الفلك الكرى La Sphére : فالمعارف كلها موحدة ، ومقولة

---

(١) يلاحظ أن كلمة Archéologie مشتقة من arché فى اليونانية بمعنى المبدأ الأول .

التشابه والتماثل هى السارية على جميع الميادين ، والمعرفة ذاتها متناهية مقفلة دائرية . ومثل هذا التصور لعصر النهضة يعتمد فى الواقع على الاستشهاد بآراء شخصيات ثانوية فى ذلك العصر ، ولذلك التجأ فوكو فى كثير من المواضع إلى آراء شخصيات مغمورة ، محققًا بذلك هدفين : أولهما أن يبهر القارئ بمعارفه الواسعة وقراءاته المستفيضة فيجتذب بذلك أولئك الذى لا يبحثون فى الفكر إلا عن تبحر صاحبه érudition ، وثانيهما أن يجد فى هذه الشخصيات الثانوية ، التى لم تكن تتابع حركة الرفض الناشئة فى ذلك الحين ، تأييدًا لذلك التصوير البنائى الذى عبر عن روح عصر النهضة . ولو كان فوكو قد رجع إلى الشخصيات الكبيرة فى ذلك العصر ، لأدرك أن كل شىء كان موضوعًا موضع الشك والتساؤل ، وأن العقول الناضجة لم تكن ترى سوى إشكالات وأسئلة قلقة حيث كانت العقول الهزيلة ترى كلا متكاملاً مقفلاً على ذاته . ومن الجائز أن هذه الأسئلة لم تكن تطرح دائمًا بطريقة صارخة ، وأن الشك والقلق كان يخشى التعبير عن كل ما ينطوى عليه من هدم لنظام المعرفة القديم ، ولكن من المؤكد أن اتجاه أقطاب عصر النهضة كان واضحا ، وأن بركانا كان يغلى تحت السطح ، على حين أن فوكو لم يركز نظرته إلا على ذلك السطح الساكن الراكد ، فكان من الطبيعى ألا يصور البناء الفكرى لذلك العصر إلا على أنه أشبه بالفلك المقفل المستدير .

ومثل هذا يقال عن نظرته إلى العصر الكلاسيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، حيث كان « النظام Ordre » يسود جميع مجالات المعرفة والنشاط الذهنى للإنسان . ففى وسعنا أن نوافق معه على أن النظام كان بالفعل حقيقة أساسية فى ميادين الرياضيات والفلك والفيزياء ، وفى الإبداع الفنى (القواعد الكلاسيكية للعمل الفنى) والميدان السياسى (نظام الحكم المطلق) . ولكن هذا النظام بدوره لم يكن يخلو من قلق وتوثب وتحفز لكسر

كل اطار يدور فى داخله النظام الموجود . والدليل على ذلك أن الفترة الأخيرة من هذا العصر هى التى شهدت حركة التنوير ، وهى حركة كان أهم ما يميزها هو تطلعها إلى عصر مقبل تتحطم فيه قيود النظام المستتب ، سواء أكان ذلك فى المجال العقلى أم فى المجال السياسى والاجتماعى . ومن الظلم ادراج حركة التنوير ، التى كانت تتضمن بذور بذرة ثورة كاملة ، ضمن اطار عصر يوصف بأنه عصر شكلت فيه المعرفة نسقًا لا يحيل إلا إلى ذاته ، ولا تستمد أية حقيقة فيه قيمتها إلا من موقعها فى كل أوسع منها ، وبأنه عصر لا تظهر فيه أدنى بادرة لفكرة التطور والتحول .

وحين ينتقل فوكو إلى القرن التاسع عشر ،يصفه بأنه هو القرن الذى « اخترع » التاريخ واستعاض به عن النظام . على أنه لما كانت نظرة فوكو فى أساسها غير تاريخية ، فإنه يسيء فهم البناء الأساسى لهذا العصر إلى حد بعيد . ومثال ذلك أنه لا يتحدث عن ماركس إلا فى صفحات قلائل ، ويستبعده بسرعة على أساس أنه لم يأت بجديد بالقياس إلى ريكاردو . ويذهب إلى أنه لم يتجاوز نفس المشكلات ، ونفس الإطار المعرفى ، الذى دارت فيه أبحاث ريكاردو ، ويصف الموجة التى أثارها الإثنان معًا بأنها « زوبعة فى فنجان »(١) . وليس من الصعب أن يدرك المرء الأسباب التى دعت به إلى إصدار مثل هذا الحكم الجائر : فتفكير ماركس يخرج عن إطار البناء الموحد الذى حدده للقرن التاسع عشر ، كما أن ثبات البناء يقتضى ألا يكون قد حدث تحول أساسى فى الموضوع الواحد بين شخصيتين كبيرتين مثل ريكاردو وماركس .

أما العصر الحاضر ، فإن فوكو يقسم المجال المعرفى فيه إلى أبعاد ثلاثة ،

---

(١) Foucault: Les mots et les choses. Paris 1966, p. 274.

الأول منها هو العلوم الرياضية والفيزياء ، والثانى هو العلوم التى أطلق عليها اسم « التجريبية » كالاقتصاد والبيولوجيا واللغويات ، والثالث هو التفكير الفلسفى . وفى رأيه أن العلوم الإنسانية تبحث لنفسها عن مكان فى هذه المجالات الثلاثة ، إذ تحاول البحث عن صياغة رياضية ، وتطبيق الأسلوب التجريبى ، وإن كانت تخضع فى كثير من الأحيان لإغراء الفكرى التأملى . ولكن فوكو لم يتعمق فى بحث المشكلات الجوهرية التى تواجه العلوم الإنسانية فى عصرنا الحاضر ، كالتضاد بين الفهم والتفسير ، وبين فكرتى البناء الثابت والمنشأ التاريخى ، إلخ ..

ومن خلال هذا العرض السريع للاتجاهات الأساسية فى كتاب « الكلمات والأشياء » ، نستطيع أن ندرك العيوب الأساسية التى اتسمت بها نظرته إلى بناء الفكر الأوروبى الحديث منذ عصر النهضة حتى اليوم .

فكتابه يحفل بمحاولات التقسيم الثلاثى الذى يسرى ، بطريقة واحدة ، على جميع المجالات ، وهى المحاولات التى اشتهر بها كانْت فى تقسيمه الثلاثى للمقولات الذهنية وتطبيقه لهذه التقسيمات على بحوثه فى مختلف المجالات ، كما اشتهر بها هيجل فى التزامه للإيقاع الديالكتيكى الثلاثى الذى يظل يحكم المذهب من بدايته إلى نهايته . فالانتقال من عصر النهضة إلى العصر الحاضر كان انتقالا ثلاثيًا مبنيًا على نموذج هندسى : هو الانتقال من الشكل الكرى المقفل La sphére الذى كانت فيه المعرفة محددة مقفلة، إلى المسطح Le plan الذى يسوده النظام الهندسى فى العصر الكلاسيكى ، إلى المثلث أو الثلاث La triédre الذى يتألف منه العلم المعاصر . وأمثال هذه التقسيمات قد تعجب هواة التماثلية والتناسق الشكلى ، ولكنها لا تفيد فى الكشف عن طبيعة الواقع ، لأن واضعها كثيرًا ما يضطر إلى تجاهل عناصر أساسية ، أو التعسف فى تفسير عناصر موجودة ، من أجل ضمان الانسجام الشكلى الظاهرى

للبناء . وفى حالة فوكو ، نجده يتجاهل القرن التاسع عشر لأنه لا يدخل فى الإطار الثلاثى الذى وضعه ، فضلاً عن أن فكرة المسطح ليست هى الفكرة المميزة لعصر تسوده روح النظام ، بل إن أى شكل هندسى آخر يصلح لتحقيق هذا الغرض .

ومن ناحية أخرى فإن فوكو ، حتى ولو كان قد أتى بنموذج يصلح للتعبير عن كل مرحلة « من داخلها » ، فإنه يعجز تمامًا عن تفسير الانتقال من مرحلة إلى أخرى ، أى عن تفسير التغير الذى أدى إلى تحول الفكر الأوروبى من بناء إلى آخر . فموقفه يستلزم القول بوجود انفصال أساسى بين كل مرحلة وأخرى ، مع أن المعقولية تقتضى السعى إلى إيجاد اتصال بين المراحل ، والتاريخ يستحيل تصوره فى ظل نظرة تضع هوّة لا قرار لها بين فتراته المختلفة ، وتقف عند حد فهم كل فترة فى إطارها الداخلى الخاص . وليس أدل على ذلك من أن فوكو وجد نفسه مضطرًا إلى القول بوجود « انقطاع غامض rupture énigmatique » فى تفسير الانتقال من عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكى ، أو من عصر « النظام » إلى عصر « التاريخ » ، وهو تعبير يكشف بطريقة صريحة عن العجز عن الفهم ، ويدل على أن التمسك المفرط بالبناء والنسق يمكن أن يصبح عقبة فى وجه المعقولية الصحيحة .

على أن أهم أوجه النقد التى يمكن أن توجه إلى فوكو هو استخفافه بالتاريخ ، وإنكاره أن يكون العقل البشرى قد أحرز تقدمًا منذ عصر النهضة حتى عصرنا الحاضر — وكما هو واضح فإن هذا النقد لا ينطبق على فوكو وحده ، بل ينطبق على البنائيين عمومًا ، وإن كان إهمال فوكو لفكرة الاتصال التاريخى أكثر وضوحًا لأن الموضوع الذى عالجه فى كتابه الرئيسى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع التاريخ . وعلى أية حال فإن النقد الذى يوجه إلى فوكو فى هذا الصدد يمكن أن يعمم على معظم البنائيين الآخرين .

إن فوكو يحاول أن يهتدى ، فى كل عصر ، إلى عناصر الثبات من وراء التحول الظاهرى ، وهو فى هذا يرتكز على مبدأ يسلم به — هو ومعظم البنائيين — دون مناقشة ، وهو أن العناصر الثابتة هى الأساسية والجوهرية ، وأن العناصر المتحولة والمتغيرة سطحية عرضية . على أن هذا المبدأ يمكن الاعتراض عليه من الأساس . فمن الممكن من وجهة نظر أخرى أن نقول إن الثبات هو المظهر السطحى ، الذى تكمن من ورائه تحولات وتغيرات أعم منه . ذلك لأن حالة المعرفة فى كل عصر تبدو ثابتة بالنسبة إلى من يضع نفسه فى إطار ذلك العصر ، ولكن فى استطاعة النظرة التاريخية ، حين تخرج عن ذلك الإطار وتطل على ذلك العصر إطلالة راجعة فيها رحابة واتساع ، أن تكشف عن العمليات المتغيرة والتفاعلات التى كانت تدور فى الخفاء من وراء هذا الثبات الظاهرى . وفى هذه الحالة يعتبر المنظور التاريخى المبنى على التغير أعمق ، وأكثر نفاذًا إلى باطن الأشياء ، من المنظور البنائى الذى يعد عندئذ مكتفيًا بوصف السطح الخارجي وقبوله على ما هو عليه .. ولسنا ندعى أن هذه هى الحالة الوحيدة الممكنة ، إذ أن البنائى يستطيع أن يؤكد أنه اكتشف عناصر ثابتة أعمق من عناصر التحول الجديدة . وهكذا يظل لكل من المنظورين الحق فى القول بأنه يتعمق فى الظواهر إلى مستوى أبعد من الآخر . ولكن المهم فى الأمر أن هذا يبطل ادعاء البنائية ، وادعاء فوكو على وجه التحديد ، بأن منهجه الذى ركز فيه باختياره على عناصر الثبات وجمدها ، وأهمل عناصر التحول ، هو وحده الذى يوصل إلى الأساس المطلق للمعرفة .

البنائية والماركسية

١ — سيباج :

كان لوسيان سيباج **Lucien Sebag** من أوائل الماركسيين الذين تنبهوا إلى إمكان وجود عناصر بنائية فى فكر ماركس . ويبدو أن تحمسه لإثبات هذه

الفكرة قد أدى به إلى الانحياز إلى جانب البنائية وإنكار عناصر أساسية فى الماركسية ، مما أبعده بالتدريج عن التيار الرئيسى للفكر الماركسى الفرنسى ، وأدى إلى فصله من الحزب الشيوعى الفرنسى . وعلى أية حال فقد أتيح لسيباج أن يعرض وجهة نظره كاملة ، قبل موته المبكر ، فى كتاب يعد من الكتب الكلاسيكية فى هذا الموضوع ، هو « الماركسية والبنائية »(١) .

ولقد أثار هذا الكتاب مجموعة من المسائل التى قد لا يلقى بعضها معارضة شديدة من الماركسية التقليدية ، على حين أن البعض الآخر لا يمكن الاعتراف به فى الإطار التقليدى للفكر الماركسى ، لأنه يتضمن تشكيكًا فى مبادئ كانت أساسية عند ماركس نفسه ، لا مجرد تفسير جديد لأفكار كانت موجودة عنده بالفعل . ومن أمثلة النوع الأول ، أعنى ذلك الذى يمكن أن يكون مقبولاً فى إطار الماركسية التقليدية ، القول بوجود عناصر بنائية فى صميم فلسفة ماركس . أما النوع الثانى فيتمثل فى رفض الصورة المألوفة للعلاقة بين البناء الأدنى infrastructure وخاصة الاقتصاد ، وبين البناء الأعلى Superstructure وهو رفض يصل إلى حد تغيير ركن أساسى من أركان الماركسية . وسوف نعرض لكل من هذين النوعين على حدة .

من المؤكد أن الماركسية تربط بين الأسس التى يرتكز عليها سلوك أفراد وجماعات معينة ، وبين عناصر معينة فى أيديولوجية هؤلاء الأفراد أو الجماعات على نحو ينطوى على القول بوجود تشابه بين الطرفين . فمثلاً تفسر الماركسية النمط الخاص للعلاقة بين الله والإنسان فى العصور الوسطى (وهو نمط ينتمى إلى مجال الأيديولوجيا) بأنه انعكاس للعلاقة بين الإقطاعي ورقيق الأرض فى هذه العصور (وهى علاقة تنتمى إلى مجال الأساس أو البناء

---

(١) Marxisme et structuralisme. Paris (Payot) 1969.

الأدنى) . وتفسر سيادة الفكر النظرى المحض على البحث فى العلوم التطبيقية ، فى المجتمع اليونانى (وهو موضوع ينتمى إلى أيديولوجية ذلك المجتمع) بأنها ترجمة لعلاقة السيد فى مجتمع يسوده الرق (وهو تفسير ينتمى إلى البناء الأدنى) . وتفسر عقيدة الجبر المطلق Prédestination كما قال بها كالفان Calvin فى عصر النهضة الأوروبية ، بأنها تعبير عن إحساس الإنسان فى بداية العصر الرأسمالى بوجود قوى مجهولة تتحكم فى مصيره (هى قوى السوق وقوانينه) وتفرض نفسها عليه دون أن يستطيع السيطرة عليها . فى كل هذه الحالات تفسر الماركسية عنصرًا معينًا من عناصر الأيديولوجية فى مجتمع معين ، بعلاقات إنتاجية ذات طابع اقتصادى واجتماعى . ولكى يكون هذا التفسير ممكنًا ومقبولاً فلا بد من وجود « بناء » مشترك يجمع بين المجالين المتباينين : المجال الأيديولوجى (وهو فى هذه الحالة فلسفى أو دينى) والمجال الاجتماعى الاقتصادى . وعلى سبيل المثال ، فكما أن العلاقة بين الإقطاعى وتابعه فى العصور الوسطى هى علاقة رأسية بين طرفين يعلو أحدهما على الآخر علوًا هائلاً ، فإن هذا النمط أو « البناء » ينعكس هو ذاته على تصور هذه العصور للعلاقة بين الله والإنسان . وقل مثل هذا عن سائر التفسيرات الماركسية لمختلف عناصر الأيديولوجية ، كالفكر الفلسفى ، والفن ، والأدب .

ولنذكر فى هذا الصدد ما سبق لنا أن أشرنا إليه ، من أن البنائية من حيث هى منهج ليست بالشىء الجديد ، وإنما الجديد هو التعبير الواعى عنها فى مذهب فكرى متماسك . فهنا نجد هذا النوع من التفسير البنائى لا يلقى معارضة من الماركسيين المتمسكين ، لأنه لا يخرج عن إطار الماركسية التقليدية ، وكل ما يفعله هو أنه يستخدم فى تقديمها مصطلحات بنائية .

على أن هذا ، فى رأى سياج ، لم يكن هو المظهر الوحيد الذى اتخذته

البنائية فى الفلسفة الماركسية . فمن الممكن أن تحدد العلاقة بين البناء الأدنى ، أى الأساس ، وبين البناء الأعلى ، أى الأيديولوجية ، على مستوى آخر ، هو أن ننظر فى مجال كامل من مجالات الواقع الاجتماعى ، مثل علاقات الإنتاج ، ونربطه بمجالات أخرى ذات طبيعة فكرية أو أيديولوجية . فعلى هذا المستوى لا نربط بين تفكير فرد معين ، أو جماعة معينة ، وبين عنصر معين فى علاقات الإنتاج ، وإنما نربط على نحو أعم ، وأكثر تجريدًا ، بين « أنماط » معينة من التفكير ، وأنماط معينة من علاقات الإنتاج ، أو من الواقع الاجتماعى . ومثل هذا الربط يحتاج إلى عملية توحيد ومقارنة أشد تعمقًا مما يحتاج إليه الربط على المستوى الأول . وعلى الرغم من أن ماركس بحث الموضوع على المستويين معًا ، فقد كان البحث على المستوى الثانى هو الغالب لديه . فهو لا يلجأ إلا نادرًا إلى الكلام عن تأثير عامل معين يسهل تحديده فى توجيه الفكر وجهة معينة ، بل يتحدث عن التأثير الشامل لآليات نمط اقتصادى كامل ، كالاقتصاد الرأسمالى ، فى تحديد أسلوب التفكير والوعى الاجتماعى داخل هذا النمط ، أى أنه يستهدف دائمًا بحث « كليات شاملة totalités »[1] تؤثر كل منها فى الأخرى ، وتكشف عن « بناء » مشترك . ومثل هذا البحث هو الجدير بأن يسمى « علميا » بالمعنى الصحيح ، لأن موضوعه بناءات كلية .

على أن « سيباج » يستخلص من تطبيق المنهج البنائى على تفسير الماركسية نتيجة تتعارض مع عنصر أساسى من عناصر التفكير الماركسى التقليدى ، هى رفض الحتمية الاقتصادية . فعندما يكون أساس تفسيرنا هو البناء الكلى لا يعود من الممكن أن نعطى أولوية مطلقة لواحد بعينه من عناصر هذا البناء ، ونجعل منه « سببًا » للعناصر الأخرى . فالعامل الاقتصادى ، وفقًا للنظرة البنائية ، هو مجرد عنصر من العناصر التى ينطوى عليها البناء ، وليس هو

---

(١) Sebage: Marxisme et structuralisme. P. 97.

أساس البناء بأكمله . ولذلك رفض سيباج تفسير التاريخ على أساس القول بأولوية العامل الاقتصادى ، بل نظر إلى العلاقات الاقتصادية ، جنبًا إلى جنب مع اللغة ، والأساطير ، ونظم القرابة ، على أنها عناصر يمكن اقتطاع أى منها من الكل بعملية ذهنية متعمدة تسعى إلى استخلاص السمات المميزة لهذا العنصر بالذات ، عن طريق فصله عن علاقاته بمجالات الواقع الأخرى ، وعندئذ يمكننا الوصول إلى مقارنات وتوازيات بين كل عنصر والآخر (١) ، ولكن لا نستطيع أن نصل إلى حالة يكون فيها لأحد هذه العناصر كالعنصر الاقتصادى مثلاً — أولوية سببية بالقياس إلى العناصر الأخرى ، أو يكون هو الذى تتولد عنه هذه العناصر الأخرى .

وإذا كانت وحدة العناصر وتفاعلها المتبادل فى البناء تمنع من معاملة أحد هذه العناصر (كالعنصر الاقتصادى) معاملة مميزة ، بوصفه أصلاً للباقين ، فإن هناك أسبابًا أخرى تؤدى فى نظر « سيباج » إلى هذه النتيجة نفسها . ومن أهم هذه الأسباب ، أن العامل الاقتصادى لا يمكن أن يكون عاملاً ماديًا بحتًا ، فى مقابل نتيجة فكرية أو عقلية هى الأيديولوجية بصورها المختلفة . وينتقد سيباج التصور التقليدى عند بعض الماركسيين، الذين يعالجون العامل الاقتصادى كما لو كان مادة خامًا ، تختلف فى طبيعتها عن العوامل الأخرى التى هى « معلولات » لها . والواقع أن العقل الإنسانى ، الذى يتدخل فى كل هذه العوامل ، يزيل الفوارق النوعية بينها عن طريق تدخله هذا . فالأساس الاقتصادى لا يكتسب كيانه ووجوده إلا من تلك الدلالة التى يضفيها عليه العقل الإنسانى ، بحيث أن التضاد بين الواقع الاقتصادى والناتج الأيديولوجى المرتكز عليه ليس تضادًا بين حقيقتين بينهما اختلاف أساسى فى الطبيعة ، وإنما هو تضاد يقع « داخل » الإطار العقلى والعلمى ذاته ، ومن هذا الإطار العقلى

---

(١) Ibid. p. 141 - 142-

يكتسب الطرفان معًا دلالتهما . وهكذا تكون الوسيلة الوحيدة لدراسة العلاقة بين الاقتصاد والأيديولوجية ، فى نظر سيباج ، هى البحث فى العلاقة المتبادلة بين الطرفين ، أما فكرة وجود بداية مطلقة ، أو سببية نهائية ، يكون فيها أحد الطرفين منتجًا للآخر وأصلاً له ، فإنه يرفضها بوصفها فكرة مستحيلة .

وهناك سبب آخر يؤدى إلى إنكار فكرة السببية المطلقة بين الواقع الاقتصادى والأيديولوجى ، من فكر أو فن أو دين ، لا يكفى لتفسيره أن نرجعه إلى أصله ، لأن هذا الناتج يخرج عن الأصل ويتجاوزه ، ويكتسب خلال تطوره دلالة خاصة مستقلة عن الأصل الذى نشأ منه . ويعبر « سيباج » عن هذه الفكرة بقوله : « إن القول بأن نظامًا فكريًا معينًا يتولد عن ممارسة اجتماعية معينة لا يكفى لتفسير طبيعة هذا النظام ، إذ أن ما تعبر عنه على المستوى الرمزى يتجاوز دائمًا .. ذلك الواقع الذى اتخذ منه نقطة بدايته »(١) . وهو يستشهد فى هذا الصدد برأى لبياجيه Piaget يقول فيه : « إن تولد البناءات من أصل اجتماعى لا يفسر وظائفها اللاحقة ، لأن هذه البناءات حين تندمج فى تركيبات كلية جديدة ، يمكن أن تتغير دلالتها . وبعبارة أخرى ، فإذا كان بناء تصور معين يتوقف على تاريخه السابق ، فإن قيمته تتوقف على موقعه الوظيفى فى الكل الذى يكون هذا التصور جزءًا منه فى لحظة معينة »(٢) .

وهكذا يدافع « سيباج » عن تلك القدرة الخلاقة التى يتسم بها العقل الإنسانى ، والتى تجعل لنواتج هذا العقل استقلالاً ذاتيًا بالقياس إلى الواقع الاجتماعى الذى أنتجها . ويترتب على ذلك أن النسق البنائى الواحد الذى

---

(١) Ibid. p. 184.

(٢) J. Piaget: Epistémologie génétique, III, p. 213.

يكونه هذا العقل يستطيع أن يعبر عن أكثر من واقع أساسى واحد ، كما أن الواقع الواحد يمكن أن يولد أنساقًا متباينة . ولهذا الرأى نتيجتان هامتان ، تؤلفان تعديلاً أساسيًا على النظرية الماركسية التقليدية :

الأولى هى إنكار وجود علاقة مباشرة بين الأساس الاقتصادى والاجتماعى الواحد والنسق الفكرى الذى يقال إنه يرتكز عليه . فالسببية هنا ليست خطية تجمع بين الطرفين ، بل هى متشعبة يمكن أن تسير فى شتى الاتجاهات .

أما النتيجة **الثانية** فتذهب إلى مدى أبعد ، إذ تنكر تلك القسمة الثنائية التقليدية بين بناء أدنى وبناء أعلى ، أو بين أسس الواقع الاقتصادى الاجتماعى والبناءات التى تشيد عليه فى ميادين الفكر والدين والفن ، إلخ فليس ثمة أولوية للأسس الاقتصادية والاجتماعية ، وإنما يكشف لنا التاريخ عن سلسلة دائمة من التفاعلات المتبادلة ، التى تتحول فيها الأسباب إلى نتائج ، النتائج إلى أسباب . ولو رجعنا إلى ما يحدث بالفعل فى عالم الواقع لوجدنا أن الناس حين يسلكون ، يجمعون فى مركب واحد بين مستويات كثيرة لا يمكن الفصل بينها إلا بعملية فيها قدر من العمق . ولذلك فإن هذه العملية المزعومة للعنصر الاقتصادى تعزل شطرًا واحدًا من كل لا ينطوى إلا على علاقات متبادلة(١) .

وهكذا يذهب « سياج » ، فى تحليله البنائى للماركسية ، إلى مدى بعيد فى الخروج عن المبادئ الأساسية للنظرية الماركسية التقليدية . وليس أدل على ذلك من أنه يرفض النقد الذى وجهه ماركس إلى هيجل ، على أساس أنه قلب الأوضاع رأسًا على عقب ، وجعل من الواقع الاقتصادى الاجتماعى مجرد ناتج

---

(١) Marxisme et structuralisme. p. 194.

مترتب على « الفكرة » الدينية أو الميتافيزيقية أو المنطقية ، على حين يريد ماركس أن يعيد الأمور إلى نصابها ويوقف الديالكتيك « على قدميه » بعد أن كان واقفًا « على رأسه » . هذا النقد يرفضه « سيباج » لأن قلب الأوضاع هذا يمكن أن يحدث بالفعل ، لأنه سمة أساسية من سمات العملية الرمزية التى ينفرد بها الإنسان ، والتى تجعل للنواتج الرمزية ، من فكر ولغة وعقيدة ، استقلالاً ذاتيًا عن الأصل الذى نشأت منه ، وقدرة على التأثير فى الواقع ذاته ، وتغيير الأسس الاقتصادية الاجتماعية . فنحن ها هنا فى مجال لا يمكن التمييز فيه بين ما هو « أصل » وما هو « نتيجة » . وتلك كلها آراء تعدها الماركسية التقليدية تحريفات غير مشروعة لأنها لا تتعلق بالاجتهادات فى تفسير النظرية ، بل بالأسس التى يرتكز عليها .

٢ ــ ألتوسير :

كان تفكير « لوى ألتوسير Louis Althusser » أوسع وأشمل بكثير من تفكير « سيباج » ، كما أن اتجاهه العام فى تفسير الماركسية ــ وهو اتجاه بنائى فى أساسه ، وإن لم يكن هو ذاته يرحب كثيرًا بهذه الصفة ــ قد تحددت معالمه قبل سنوات قليلة من ظهور كتاب سيباج عن الماركسية والبنائية . ومع ذلك فقد أرجأنا الكلام عنه إلى ما بعد عرض آراء سيباج حتى يكون الانتقال بينهما انتقالاً إلى مزيد من التفصيل والتعمق فى الموضوع ــ هذا فضلاً عن أن ألتوسير ما زال مؤلفًا خصب الإنتاج ، وما زال صاحب مدرسة كاملة فى التفسير الماركسى ، فى الوقت الذى توقف فيه إنتاج سيباج فجأة بموته السابق لأوانه .

وليس من الصعب أن يستدل المرء على طبيعة الظروف التى ظهر فيها التفسير البنائى للماركسية عند ألتوسير ، إذ أن جهده الفلسفى يمكن أن

يوصف بأنه رد فعل على رد فعل : فبعد النقد العنيف الذى وجه إلى الجمود الفكرى الذى اتصفت به المرحلة الستالينية ، حدث رد فعل فى الاتجاه المضاد ، وظهرت تفسيرات للماركسية تؤكد جوانبها الإنسانية وتحاول التوفيق بينها وبين كثير من المذاهب الفلسفية التى حاربتها طويلاً ، وكأنها تحاول إزالة صفات التحجر المذهبى وإنكار النزعة الإنسانية — وهى الصفات التى اتهمت بها ماركسية ستالين فى أوساط كثيرة ، منها الأوساط الماركسية ذاتها ، فى الخمسينات من هذا القرن .

ولقد كان المفكر الذى حمل لواء هذه الدعوة إلى كسر جمود الماركسية التقليدية وإذابة جليد الاتجاه اللاإنسانى فى الستالينية هو « روجيه جارودى Roger Garoudy » . ولو شئنا أن نلخص الطابع المميز لرد الفعل عند جارودى ، بالقياس إلى الاتجاهات السائدة من قبل ، لقلنا (مستخدمين لفظًا أصبح شائعًا فى هذه الأيام) إنه هو الاتجاه إلى « الانفتاح » على الفلسفات الأخرى التى كانت تقف من الماركسية السابقة موقفًا عدائيًا صريحًا ، محاولا بذلك تعويض الدجماطيقية والتزمُّت والخصومة العنيفة التى اتسمت بها فترة عبادة الفرد الستالينية . ففى كتاب « النزعة الإنسانية الماركسية Humanisme marxiste » ، وكذلك فى كتاب « آفاق الإنسان Perspectives de l'homme » ، قدم جارودى للماركسية تفسيرًا إنسانيًا وصفه بأنه يستخلص ، « عن طريق التحليل النقدى للوجودية وللفكر الكاثوليكى وللماركسية ، نقاط الالتقاء الممكنة فى المسعى المشترك الذى تبذله هذه المذاهب من أجل الوصول إلى الإنسان الكلى » . وواضح من هذا الوصف أنه يهدف إلى إثبات وجود نوع من التكامل بين أفكار ماركس وبين مذاهب أخرى كانت حتى ذلك الحين تخوض ضد هذه الأفكار معارك حامية . على أن جارودى قد ذهب فى هذا البحث عن التكامل والسعى إلى التوفيق ،

ومحاولة إجراء « حوار » يسوده التفاهم مع التيارات الفلسفية الأخرى ، إلى حد أبعد مما ينبغى ، إذ أنه أرجع الماركسية إلى أصولها المثالية ، وخاصة عند « فشته Fichte » وتجاهل الانقلاب الإپستمولوجى الذى قام به ماركس وإنجلز ، وجعل التحول الاجتماعى راجعًا إلى أسباب إنسانية تجريدية، ولم يعط إلا أهمية ثانوية لمقولات المادية التاريخية والديالكتيك الموضوعى . وإذا كانت الماركسية قد كسبت ، بمحاولة جارودى هذه ، صداقة بعض التيارات التى كانت تعاديها ، كالوجودية والشخصانية ، أو اتخذت صورة متقاربة معها ، فإنها قد خسرت قدرًا غير قليل من طابعها النضالى وقدرتها على نقد الأيديولوجيات المضادة لها ، وفقدت جانبًا كبيرًا من طابعها العلمى الموضوعى .

ويمكن القول إن أعمال ألتوسير كانت ، فى جانبها الأهم ، رد فعل على هذا الاتجاه إلى إذابة الماركسية فى رخاوة النزعة الإنسانية (ولهذا وصفناها من قبل بأنها رد فعل على رد فعل) وكانت سعيًا إلى العودة بها إلى صلابة النزعة « العلمية scientificité » وعودة إلى تأكيد مقولاتها المادية المستمدة من كتب مثل « الأيديولوجية الألمانية » « ورأس المال » ، وإبرازاً لطابعها المتميز الذى يرتكز على أسس لا يمكن الجمع بينها وبين تلك التى تقوم عليها الفلسفات البورجوازية. ففلسفته هى بمعنى معين نوع من « السلفية » المتقشفة الصارمة ، التى ترجع إلى المنبع وتنبذ التحريفات .ولكنها تقوم فى الوقت ذاته بحركة مزدوجة : فهى فى رجوعها إلى المنبع لا تكتفى بلعبة الاقتباس والاستشهاد بالنصوص ، وهى اللعبة التى يندفع إليها كثير من الماركسيين ، إما عن عجز منهم عن التفكير المستقل ، وإما عن تقصير فى متابعة تيارات الفكر التى أعقبت ظهور المؤلفات الأساسية للماركسية ، وإما نتيجة الانشغال بالكفاح السياسى ، ورغبة فى خدمة الاعتبارات العلمية والكفاحية

قبل أية اعتبارات أخرى ، بل إن ألتوسير يعود إلى الأصول مزودًا بكل إنجازات الفكر والعلم المعاصر ، ويستخدم فى فهم النصوص أحدث أدوات التحليل الفكرى التى عرفت فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وخاصة تلك التى تحققت فى العلوم الإنسانية التى امتد إليها تأثير العلم الطبيعى ، كعلم اللغويات المرتكز على فكرة البناء ، والتحليل النفسى الجديد المتأثر بهذه الفكرة نفسها ، مما أتاح إلقاء ضوء جديد على موضوعه من زوايا حديثة متعددة . وهكذا يمثل تفكيره عودة إلى المنبع وقفزة إلى الأمام فى آن واحد ، وهو فضلاً عن ذلك لا يتجاهل المشكلات السياسية التى تشغل الماركسيين فى الوقت الحاضر ، وكل ما فى الأمر أنه يؤكد الحاجة إلى منهج يتمشى مع الاتجاه الأساسى لماركس ، ويتيح لنا معرفة الواقع بطريقة علمية . فهو ينظر إلى الماركسية بوصفها علمًا يأخذ هو على عاتقه صياغة قوانينه الأساسية ، وعن طريق هذه القوانين يمكن التصدى للمشكلات التى تواجه الإنسان المعاصر بثقة والإتيان بحلول أصيلة لها .

على أن من الخطأ أن ننظر إلى هذه العودة إلى المنبع على أنها مجرد شرح وإيضاح لفكر ماركس . فمرحلة الشرح قد تم تجاوزها منذ وقت طويل ، بل لقد أصبحت كثرة الشروح المباشرة وتكرارها الممل مشكلة من المشكلات التى تواجه الفكر الماركسى . وكان من الضرورى أن تأتى بعد ذلك مرحلة تقديم ذلك الفكر بطريقة منهجية جديدة ، وإعادة تفسيره فى ضوء المعرفة الجديدة التى تم اكتسابها فى ميادين متعددة ، بل إن نصيب الفكر المبتكر الخلاق فى أعمال ألتوسير لا يقل عن نصيب الكتابات الأصيلة التى يقوم بتفسيرها . فإذا تذكر المرء ذلك المستوى الهابط الذى قدمت به الماركسية فى كثير من الشروح المباشرة ، التى امتلأت بالدعايات الساذجة وسطحت تفكير الفيلسوف نفسه ، أمكنه أن يقدر أهمية العمل الذى قام به ألتوسير ،

الذى بعث حياة جديدة فى الفكر الماركسى ، و « أثبت أن المفكر يستطيع أن يكون ماركسيًا وخلاقًا فى الوقت ذاته »[١] .

ولقد كانت نقطة البداية الطبيعية فى هذا الخلق الجديد للماركسية ، هى نقد الاتجاهات السائدة فى تفسير الماركسية ، لا فى عصره فقط ، بل منذ أن ظهر ذلك المذهب . ذلك لأن هناك تفسيرًا شائعًا ، له سمات محددة لا يكاد يشك فيها أحد ، وهو تفسير تفقد فيه الماركسية أصالتها وتتحول إلى مجرد امتداد للهيجلية . هذا التفسير هو الذى أخذ ألتوسير على عاتقه مهمة نقده ، بعد أن أطلق عليه اسم « الماركسية السوقية أو العامية marxismevulgaire » فعلى أى نحو انتقد ألتوسير هذا التفسير الشائع ؟

فى التفسير الشائع للماركسية تأكيد مفرط لتأثير هيجل فى ماركس. فالماركسية تصور على أنها فرع من شجرة متعددة الأغصان ، هى الهيجلية التى سارت امتداداتها ، من بعدها ، فى اتجاهات اليمين والوسط واليسار . وهذا الأصل الهيجلى هو مصدر الخطأ الأكبر فى الفهم الشائع، إذ أنه يؤدى إلى إغفال جوانب أخرى لم تكن هى التى تميزت بها هذه الفلسفة ، و لم تكن هى موضع الجدة والأصالة فيها .

والواقع أن نظرة ماركس إلى الفكر تؤدى — منذ البداية — إلى افتراق طريقه عن هيجل على نحو حاسم . فماركس لم يعرف ذلك الفكر المكتفى بنفسه ، الذى هو أبرز السمات عند هيجل . وإذا كان الفكر والواقع عند هيجل يمتزجان فى بوتقة واحدة ، فإن هذا الامتزاج يتم عن طريق إضفاء الصبغة الفكرية على الواقع . وحين يقول هيجل إن « كل واقع معقول ، وكل معقول واقع » ، فإن أساس قوله هذا هو طريقته الخاصة فى إضفاء الطابع

---

(١) أنظر مقال E. Bottigelli بعنوان « عند قراءة ألتوسير En Lisant Althusser » فى كتاب « البنائية والماركسية » المشار إليه من قبل ، ص ٤١ .

الفكرى على الواقع ، بحيث يكون الفكر هو الطرف الثابت ، والواقع هو الطرف الذى يتشكل وفقًا للفكر ، والذى لا نفهمه إلا من حيث هو تعبير عن مقولات فكرية . أما فى حالة ماركس فإن نقطة البداية مختلفة اختلافًا جذريًا : إذ أن التفكير عنده نوع من الإنتاج أو الإحداث ، والفكر « ممارسة نظرية Pratique théorique » لا تنتج عن جهد الذات الفردية بقدر ما تكون حصيلة تفاعلات بين الذات وبيئتها التى تدخل فيها عوامل اجتماعية وتاريخية .[١] بل إن كل معرفة إنما هى نوع من الإنتاج ، يقوم به المجتمع مثلما يقوم بإنتاج الثروة ، والنظام الذى يخضع له « الإنتاج » فى الحالتين متشابه . ولا شك أن هذه النظرة إلى الفكر بوصفه ناتجًا اجتماعيًا خاضعًا لشروط مشابهة لتلك التى تخضع لها النواتج الاجتماعية الأخرى تشكل فارقًا أساسيًا ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار قبل أية محاولة للمقارنة بين فكر هيجل وماركس .

فإذا انتقلنا إلى مضمون فلسفة هيجل ، وجدنا أن الرأى الشائع فى هذا الصدد هو أن ماركس قد اقتبس الجدل الهيجلى على ما هو عليه ، وإن كان قد جعله يعتدل بعد أن كان مقلوبًا ، واستخدمه فى فهم الواقع المادى بعد أن كان يستخدم فى تحديد مسار حركة الفكر . على أن ماركس قد افترق عن هيجل افتراقًا تامًا فى تصوره لفكرة التناقض التى هى الفكرة المركزية فى الجدل الهيجلى . فالحركة الجدلية تتم فى الإطار الهيجلى ، عن طريق السلب الذى يعرض علينا كما لو كان يتضمن قوة خفية تؤدى إلى التحريك . ويبدو أن فى قلب الجدل الهيجلى إيمانًا بنوع من الغائية الغامضة تتمثل فى تلك الدينامية المنبعثة عن التناقض ، والتى تدفع بالفكر إلى الأمام نحو مزيد من التعقيد ، وتصل بهذا الفكر فى النهاية إلى غايته المرسومة مقدمًا . وحين يقتبس الماركسيون التقليديون هذا التصور الهيجلى للجدل ، ويطبقونه على مسار

---

(١) Piaget: Structuralisme. p. 125 - 126.

التاريخ ، يصورون هذا المسار كما لو كان صراعًا مستمرًا بين الأبيض والأسود ، يقوم فيه ملاك طاهر (هو المركب) بالتوفيق بينهما ، مع إلحاق الهزيمة ــ جزئيًا على الأقل ــ بالأسود . وهذا التبسيط هو ما يعترض عليه ألتوسير ، ويراه تزييفًا مثاليًا لفكر ماركس .

والواقع أن ماركس ، كما يفهمه ألتوسير ، لم يكن مجرد ناقد لهيجل أو مصحح له ، اكتفى باقتباس الجدل منه مع إيقافه على قدميه بدلاً من رأسه ، بل إنه أزال الزيف الهيجلى المثالى وأعاد إلى الحقيقة طابعها المعقد المتشابك ، و لم يكن استمرارًا لهيجل ، بل كانت مهمته الرئيسية هى تفنيده ، وتبديد أساطيره . وهكذا لم تكن نقطة بدايةماركس هى الرغبة فى إكمال مسار هيجل بعد تصحيحه ، وإنما كانت هى « العودة إلى الوراء » ، إلى التاريخ الحقيقى الذى شوهته الأيديولوجية الألمانية ، وبخاصة عند هيجل ، وإلى العناصر التى حرفت فى مذهب هيجل . ومن هنا فإن من الخطأ النظر إلى العلاقة بين ماركس وهيجل فى ضوء فكرة التجاوز والرفع «Aufhebung» الهيجلية ، لأن ماركس لم يقوم أخطاء هيجل ، وإنما بدد أوهامه ، وعاد إلى الوراء من الوهم المتبدد إلى الواقع الذى لم يتنبه إليه هيجل ، أى إلى الأسس العينية للحياة الاجتماعية ، كما تتمثل فى التاريخ والاقتصاد السياسى والاجتماع . فهو بالاختصار قد اقتحم أرضًا جديدة واستمد تفكيره من مصادر مغايرة لتلك التى انطلق منها هيجل .

ولو قارن المرء بين ما قام به هيجل بالنسبة إلى السابقين عليه ، وما قام به ماركس بالنسبة إلى هيجل ، لأدرك الفرق بوضوح : فهيجل قد تجاوز بالفعل كلا من اسبينوزا وكانت و «فشته» ، ولكن هذا كان تجاوزًا ينطبق عليه لفظ Aufhebung إذ أنه واصل السير فى نفس طريق الفلسفة التأملية النظرية الذى سلكوه ، واحتفظ بواحدية اسبينوزا وبالذات الفعالة عند

كانت وفشته،مع تجاوزه للنظرة الأحادية الجانب عند كل منهم[١]:أما فى حالة علاقة ماركس بهيجل فإن الأمر يختلف ، إذ أنه اتخذ لنفسه منذ البداية طريقًا مختلفًا ، وتخلى عن الوظيفة التأملية للفكر لكى يربط بينه وبين الممارسة العلمية ربطًا أساسيًا ، وجعل للتفكير مهمة مغايرة لكل من سبقه ، هى مهمة تغيير العالم ، لا مجرد تفسيره ، أى أنه بدلاً من أن يرتفع بتأملات هيجل إلى مستوى أعلى اقد فجر مذهبه من أساسه .

على أن هذا لا يعنى أن ماركس قد انفصل بفكره عن هيجل من أول عهده بالتأليف . فهناك قدر من الصواب فى الرأى القائل إنه قد بدأ هيجليًا ، ولكن المهم أن نفرق بين الفترة التى كان فيها ماركس دائرًا فى فلك « الإشكال الهيجلى La problématique Hegelienne » وتلك التى أصبح له فيها إطاره الفكرى الخاص ، الذى يتسم بالانضباط العلمى ، وتنطبق عليه المقولات البنائية . لذلك يقسم ألتوسير تفكير ماركس إلى مراحل : مرحلة الشباب (١٨٤٠ ـــ ١٨٤٤) ومرحلة الانفصال أو الاعتزال[٢] coupure (١٨٤٥) ومرحلة النضج (١٨٤٥ ـــ ١٨٥٧ وما بعدها) . ففى المرحلة الأولى ، التى يمكن تسميتها بالمرحلة الأنثروبولوجية ، كان اهتمام ماركس منصبًا على الإنسان ، وكان متأثرًا بفويرباخ عندما جعل هدفه هو أن يحقق للإنسان ماهيته الأصلية ، ومتأثرًا بهيجل فى مصطلحاته وطريقته التأملية فى تقديم الحجج وحديثه كفيلسوف تجريدى . أما بعد « الاعتزال » فقد أصبح يعد المرحلة السابقة مرحلة « أيديولوجية » ، وأخذ يبحث لنفسه عن

---

(١) Jacques Milhau: Chroniques Philosophiques. Paris, Editions Sociales, 1972 p 146 - 147.

(٢) استخدمنا هنا لفظ « الاعتزال » بالمعنى الذى أطلق به على واصل بن عطاء فى علم الكلام الإسلامى ، حين « اعتزل » أو انفصل مكونًا لنفسه اتجاهًا فكريًا خاصًا .

مصطلحه الخاص ، وازداد اهتمامًا « بالطابع العلمى » للفكر بدلاً من طابعه الأيديولوجى ، وأصبح مدار بحثه تحليل بنية النظام الاقتصادى والاجتماعى ، بعد أن كان تحقيق ماهية الإنسان .

فى هذه المرحلة لم ينفصل ماركس ، فى الواقع ، عن هيجل فحسب ، بل إنه انفصل عن التراث الفلسفى السابق كله . وتلك نقطة يؤكدها ألتوسير بقوة ، إذ أن من أهم القضايا التى يلح عليها فى تفسيره الخاص للماركسية ، إن تفكير ماركس الناضج كان يتسم بالجدة الكاملة ، وكان يمثل انقطاعًا أساسيًا rupture بالنسبة إلى كل ما سبقه . فما هى السمة المميزة لتفكير ماركس فى هذه المرحلة الرئيسية ، مرحلة الجدة والاستقلال عن التراث الفلسفى السابق ؟

لكى يتسنى لنا الإجابة عن هذا السؤال ، ينبغى علينا أن نلقى الضوء على لفظه محورى فى لغة ألتوسير، استخدمناه منذ قليل دون إيضاح لمعناه،وهو لفظ problématique (مستخدمًا بوصفه اسمًا ، لا صفة) . ففى رأى ألتوسير أن كل مذهب فكرى له إشكاله الخاص ، أو على الأصح ، إطاره الإشكالى المميز ، الذى تدور فى نطاقه كل تفاصيله وجزئياته . بل إن كل أيديولوجية ينبغى أن تفهم على أنها تؤلف كلا تجمعه وحدة باطنة ، هى وحدة ذلك الإطار الإشكالى أو التساؤلى الذى تتصدى للإجابة عنه ، والذى تنفرد به عن غيرها ، ويشكل البؤرة المركزية المميزة لتكوينها النظرى(١) . وسيان أن ننظر إلى هذا المحور الأساسى فى ضوء تشبيه الإطار ، بحيث يكون هو الهيكل الذى تندرج « فى داخله » كل التفاصيل ولا تفهم إلا من خلاله ، أو فى ضوء تشبيه النواة المركزية ، بحيث تكون هذه التفاصيل دائرة « حوله » ومتجهة نحوه ، فإن المهم فى الأمر أن فهم هذا المحور أساسى من أجل الوصول إلى

---

(١) L. Althusser: Pour Marx. Paris. 1965, p. 59 .

معنى كل قضية من القضايا التى تثار فى المذهب أو الأيديولوجية المعينة .

على أنه لا يتعين أن يكون المفكر على وعى بالإطار الإشكالى الذى يدور فى داخله تفكيره ، أو أن يصرح به فى كتاباته بوضوح ، بل إن هذه هى مهمة المفسر الذى ينبغى عليه أن يستخلصه من كتاباته بطريقة ضمنية ، وأن يقرأ ما بين السطور، ولا يكتفى بما هو مصرح به . وفى كثير من الأحيان لا يكون السؤال الأساسى أو المحورى هو ذلك الذى « يبدو » بارزًا فى كتابات الفيلسوف . ففى كتاب « رأس المال » يبدو أن الفكرة الرئيسية هى فكرة العمل وعلاقته برأس المال ، ولكن التفسير الصحيح فى رأى ألتوسير ينبغى أن يرتكز على التقابل بين القيمة والقيمة الاستعمالية valeur - d'usage وعلى فكرة فائض القيمة . ومن هاتين الفكرتين يستخلص « البناء » الأساسى الذى أخذ ماركس يطوره وينميه طوال الأجزاء الثلاثة من كتابه الرئيسى ، بغض النظر عن الترتيب الفعلى الذى سار عليه من جزء إلى آخر .

هذا « البناء » المميز للماركسية ذو طابع موضوعى ، أصبحت بفضله الماركسية « علمًا » بالمعنى الصحيح . أما تفسير الماركسية من خلال كتابات الشباب التى كانت تنظر إلى الإنسان بوصفه الموضوع الأساسى للبحث ، وتعده المحرك الوحيد للتاريخ ، وتركز جهودها على تحقيق صورة مثلى للإنسانية ، فأقل ما يقال عنه إنه يصبغ الماركسية بصبغة رومانتيكية تضيع معها علميتها وموضوعيتها وانضباطها . فأصل البحث الماركسى ومحوره هو ذلك البناء الاجتماعى الاقتصادى الذى يحمل الإنسان فى طياته ، والذى يساعدنا — إذا شئنا — على أن نفهم الإنسان فى داخله ، وإن لم يكن مستمدًا من المقولات الإنسانية لأنه يتعلق بحقيقة مستقلة عنها ، لها قوانينها الموضوعية ، شأنها شأن أى بناء آخر . وكل تحليلات ماركس للصراع الطبقى من هذا النوع المرتكز على قوانين بنائية تنتمى إلى تركيب المجتمع ذاته ،

وتفرض نفسها على الإنسان .

ولكى يعمل ألتوسير حسابًا لهذا البناء المعقد الذى هو محور التساؤل ومدار البحث عند ماركس ، كان من الضرورى أن يتجاوز المفهوم الساذج للحتمية الاقتصادية ، الذى روجت له الماركسية العامية . فهذا التفسير الساذج يرد كل شىء إلى عامل واحد ، هو العامل الاقتصادى ، ويقول بوجود علاقة سببية مباشرة بين البناء الأدنى والبناء الأعلى ، ويغفل التعقد الشديد للواقع ، واستحالة تطبيق مثل هذه الحتمية المباشرة ذات الاتجاه الواحد فى مجال معقد كذلك الذى تصدت له الماركسية . وفى مقابل ذلك يقول ألتوسير إن نوع الحتمية الوحيد الذى يمكن تصوره فى هذا المجال هو ما يسميه بالحتمية المتبادلة أو المعقدة surdétermination . فمن الخطأ فى نظره تفسير ماركس على أساس القول بعنصر رئيسى ذى طبيعة اقتصادية تخضع له كل العناصر الأخرى التى تعد « ثانوية » بالقياس إليه ، بل إن الحقيقة الأصلية معقدة بطبيعتها ، والحتمية فيها متبادلة دون أفضلية لواحد من عناصرها على الآخرين . وهكذا يستخدم ألتوسير مقولة فكرية تلائم تعقد الموضوع الذى يبحثه ، ويستعين بمعطيات ذهنية جديدة يراها أصلح للتعبير عن المعقولية الكامنة فى الماركسية . وكما أن علماء الفيزياء أدركوا ، فى مطلع القرن العشرين ، أن الحتمية المباشرة ذات الاتجاه الواحد لا تصلح للتعبير عن سلوك الجزيئات فى المجال الذرى ، وأدخلوا مفاهيم جديدة تحفظ لهذا المجال طابعه الموضوعى ، وتعمل فى الوقت ذاته حسابًا لتعقده وتشابكه ، فكذلك يفسر ألتوسير الماركسية على أساس فكرة العلية المتعددة الجوانب ، التى لا يكون فيها مركز مميز لأى عنصر بعينه من عناصرها . فالأسباب أو العلل فى المجال الاجتماعى شديدة التعقيد ، والحركة لا تتولد فيه عن طريق إضافة الأسباب بعضها إلى بعض خلال مسارها ، وهى تمارس تأثيرها على

المستويات المختلفة(١) . وبذلك يتسع نطاق المعقولية على نحو يتجاوز بكثير الفهم التقليدى للحتمية الاقتصادية .

وليس المرء بحاجة إلى تفكير طويل لكى يدرك مدى تأثير فكرة « البناء » على مفهوم « العلية المتبادلة » عند ألتوسير . فهذه الفكرة هى التى تتيح فهم التفاعلات المتبادلة الكثيرة التى تحدث على مستويات مختلفة للواقع الاجتماعى . ولا شك أن ألتوسير قد أضاف إلى الماركسية بعدًا عميقًا حين استخدم ، فى تفسيره الفلسفى ، مفاهيم جديدة توصلت إليها البحوث العلمية المعاصرة ، فاستطاع بذلك أن يحقق ما عجزت عنه أدوات التفكير الكلاسيكية ، وتمكن من الإحاطة على نحو أكمل بالعلاقة البالغة التعقيد بين البناء الأدنى والبناء الأعلى ، متجنبًا ذلك التبسيط المخل الذى كانت الماركسية العامية مهددة دائمًا بالوقوع فيه .

وعلى الرغم من أن كتابات ماركس لم تعبر عن هذا الاتجاه إلا بصورة ضمنية ، فقد كانت فيها بذور مؤكدة أمكن تنميتها فيما بعد . فعلى حين أن بعض الماركسيين يعتقدون أن كل مجتمع بشرى ينبغى أن يمر بنفس المراحل المحددة : من البدائية إلى الرق ثم الإقطاع وبعده الرأسمالية ، لينتهى إلى الاشتراكية ، فإن كتابات ماركس ذاتها قد تضمنت ما يوحى لنا بتفسير مخالف ، يساعد على كشف ما هو مميز لكل مجتمع ، ولا ينظر إلى التاريخ بنظرة تراكمية تؤدى فيها كل حضارة إلى ظهور حضارة أخرى تمر بنفس المراحل . ويتمثل هذا التفسير المخالف فى تنبيه ماركس إلى ما أطلق عليه اسم « أسلوب الإنتاج الأسيوى » ، الذى يدل على رغبته فى فهم واقع الشعوب الأسيوية ، وكثير من المجتمعات التى نطلق عليها اليوم اسم « العالم الثالث »

---

(١) Structuralisme et Marxisme. p: 52.

دون الحاجة إلى وضعها فى قوالب أوروبية أو تأكيد انطباق مقولات التاريخ الأوروبى عليها بطريقة مبسطة موحدة الاتجاه . وما هذا إلا مثل واحد يدل على أن كتابات ماركس كانت تتضمن بالفعل بذورًا لنظرة جديدة إلى الحتمية ، مخالفة للحتمية المبسطة ذات الاتجاه الواحد،التى اعتاد الماركسيون اللاحقون أن ينسبوها إليه .

بقى أمامنا فى هذا العرض الذى نقدمه لتفسير ألتوسير البنائى للماركسية سؤال أخير ، هو : هل نجح هذا التفسير بالفعل فى تجاوز كل العقبات التى تقف فى وجه التفسير التقليدى للماركسية ، وهل تمكن من أن يعبر ، على نحو جامع ، عن الماهية الأصلية لتفكير ماركس ؟ من المؤكد أن ألتوسير مفكر قدير ، متمكن من مادته ومن أسلوبه ، وأن عمقه قد أفاد الماركسية كثيرًا فى إنقاذها من خطر « التسطيح » الذى تتعرض له على يد التفسيرات المفرطة فى التبسيط . ولكن المشكلة فى أمثال هذه التفسيرات المتعمقة هى أنها أحيانًا تقوم بعملية « إسقاط » تضفى فيها أفكار المفسر ذاته على الفيلسوف الذى تفسره ، كما أنها قد تضطر ، من أجل الاحتفاظ بتماسكها الداخلى ، إلى تجاهل بعض الحقائق الأساسية التى تقف عقبة فى وجهها . ويبدو أن ألتوسير معرض للوقوع فى أخطاء من هذين النوعين .

ولعل أول ما تجدر الإشارة إليه ، فى هذا الصدد ، هو الاتجاه العام لتفسير ماركس عند ألتوسير . فهو يريد أن يثبت أن الإطار الذى وضعه ماركس لتفكيره كان جديدًا كل الجدة . وربما كان من حقنا أن نتساءل عما إذا كانت مبادئ الماركسية ذاتها تسمح بوجود إطار جديد كل الجدة لدى أى مفكر . ذلك لأن هذا معناه أن يكون المفكر مختلفًا عن كل السابقين غير متأثر بهم . فهل تعد هذه النظرة إلى تطور الفكر ، التى تؤكد وجود حالات « انقطاع » حاسم فيه ، وتنكر الاتصال التاريخى بالنسبة إلى هذه الحالات بعينها ، وتقول بإمكان وجود بداية مطلقة فى الفكر — هل تعد هذه النظرة متمشية مع وجهة

النظر الماركسية ذاتها فى تطور الفكر ؟ أشك كثيرًا فى أن يكون الجواب عن هذا التساؤل بالإيجاب .

وفى سبيل تأكيد هذه البداية المطلقة ، أنكر ألتوسير أن يكون ماركس قد تأثر ، فى مرحلة نضوجه ، بالمقولات الفكرية الهيجلية . وتلك نقطة أخرى لا يمكن قبولها بسهولة ، وكانت هى على وجه التحديد من أكثر النقاط التى اعترض عليها ماركسيون آخرون من نقاد ألتوسير . ذلك لأن ألتوسير تجاهل هنا أن ماركس نفسه قد شهد فى كتاباته بتأثير المنهج الديالكتيكى الهيجلى عليه ، وبأنه قد اقتبسه بعد أن أعاده من وضعه المقلوب إلى وضع الاعتدال . كما تجاهل لغة ماركس التى ظلت هيجلية حتى كتاب « الأيديولوجية الألمانية » على الأقل ، وتجاهل تأكيد ماركس أن هيجل هو الذى قدم إليه الأداة المنطقية التى تمكن بواسطتها من الانتقال من أبسط العلاقات وأقربها إلى الطابع المباشر — أى العلاقة بين شخصين فى التعامل بسلعة معينة — إلى النقد العام للنظام الرأسمالى بأسره ، متبعًا نفس المنهج الذى اتبعه هيجل فى انتقاله من أبسط المفاهيم حتى أعقدها ، فى كتابى « المنطق » و « ظاهريات الروح » . وتجاهل أخيرًا كل ما قاله لينين بعد ذلك عن أهمية هيجل واستحالة فهم ماركس دون دراسة منطق هيجل . والأمر الذى أتاح له هذا التجاهل هو تلك التفرقة التى وضعها بين ما عبر ماركس عنه صراحة وعن وعى ، وما كان ماركس يعنيه بالفعل . فهو لا يكترث بالتصريحات الفعلية بقدر ما يهتم بالمعانى الضمنية التى لا تفهم إلا من خلال دراسة « النسق » الفكرى لكتاباته وتحليل بنائها ، بغية الوصول إلى دلالتها التى تظهر على السطح الخارجى . وهكذا كان ألتوسير يقلل ، مثلا ، من شأن تأكيد ماركس أنه قلب الجدل الهيجلى رأسًا على عقب ، ويصفه أنه مجرد مجاز لفظى — وهى طريقة فى التفسير يمكن أن تؤدى إلى أية نتائج يريدها المرء ، ما دام لا يقيم وزنًا لما يقوله

المفكر نفسه . وأما عن شهادة لينين ، فمن الملاحظ أن ألتوسير قد قام بنفس هذا العمل عن لينين نفسه (فى كتاب « لينين والفلسفة Lénine et la philosophie ») ، أى أنه فسره تفسيرًا « علميًا » مبالغًا فيه ، وتجاهل الارتباط الوثيق بين البناء الشكلى والمضمون الفلسفى فى كتاباته ، كما تجاهل المضمون الثورى الذى ينبغى للمرء أن يعمل حسابه فى كل قراءة لتلك الكتابات ، إلى جانب ما فيها من شكل علمى خارجى(١) .

والواقع إن حرص ألتوسير الشديد على كشف « البناء » العلمى المنضبط فى كتابات ماركس ، قد أدى به إلى السير فى متعرجات الاستدلال الفلسفى ، التى يتوه فيها القارئ معه دون أن يعرف كيف يعود إلى الواقع الذى بدأ منه . وفى خلال هذا المسار المتعرج ، والذى ينبغى أن نعترف لألتوسير بالقدرة على سلوكه دون أن يفقد الخيط الجامع بين أطراف براهينه ، وبالتمكن التام من أشد الاستدلالات تجريدًا — فى خلال ذلك يحس القارئ بأن النهاية شىء والبداية شىء آخر ، وبأن البناء الشكلى للتفسير أخذ يطغى بالتدريج على المضمون الفكرى ، حتى يتحول الأمر فى النهاية إلى مجرد الاستمتاع بالجمال الشكلى لهذا البناء مع نسيان الهدف الأصلى الذى كان ماركس يضعه نصب عينيه فى كل ما كتب .

أما هذا الهدف الأصلى ، فهو الإنسان أولاً وأخيرًا . ومهما قيل عن وجود بناء علمى موضوعى لا شأن له بالاعتبارات العاطفية الإنسانية عند ماركس (وكثير من هذا الذى يقال صحيح) فإن كل بناء شيده ماركس كان له ، فى النهاية ، هدف إنسانى . صحيح أن ماركس قد استبعد الاعتبارات العاطفية من تفكيره، ولم يكن فى مرحلته الناضجة يهتم بتحقيق صورة مثالية

---

(١) انظر نقد J. Milhau لتفسير ألتوسير لفلسفة لينين فى كتابه المذكور من قبل ص ١٩٢ — ٢٠٧ .

للإنسان بقدر ما كان يهتم بكشف القوانين العلمية الموضوعية للعلاقات الاجتماعية التى تعلو على الأشخاص — كل هذا صحيح ، ولكن هذه الحجج « العلمية » كلها كانت تستهدف ، آخر الأمر ، القيام بثورة « إنسانية » تؤدى إلى إقامة علاقات اجتماعية يختفى فيها استغلال الإنسان للإنسان . ولو لم يتذكر المرء هذا الهدف النهائى للماركسية على الدوام ، لكان — على حد تعبير أحد نقاد ألتوسير — كالمستجير من دجماطيقية النزعة الإنسانية ، بدجماطيقية أخرى أفدح وأخطر ، هى دجماطيقية الشكلية التجريدية[١] .

والواقع أن ألتوسير كان على حق فى محاولته تخليص فكر ماركس من التشويهات التى أصابته على يد أولئك الذين كان هدفهم الأوحد تحقيق غايات عملية وبرجماتية ، بحيث نسبوا إليه نزعة إنسانية شبه مثالية لكى يرضوا مجتمعًا متشبعا بالأفكار والمبادئ الليبرالية ، ويقربوا أفكاره إلى عقول الناس فى مثل هذا المجتمع . وبهذا المعنى كان تفسير ألتوسير نوعًا من العودة إلى الأصالة بعد التشويهات العملية ، التى لا تقيم وزنًا كبيرًا للمذهب فى صورته النقية . ولا يملك المرء إلا ان يعترف بان ألتوسير كان على حق — ولو بصورة جزئية — حين هاجم أولئك الذين انطلقوا ، فى تفسيرهم لماركس ، من مفهوم مجرد للإنسان ، وارتكزوا على مفاهيم مثل « الاغتراب » لم يحاولوا أن يربطوها بجذور اجتماعية ملموسة،وكان على حق حين أكد أن العلم الإنسانى الذى شيده ماركس فى « رأس المال » لم ينطلق من مفهوم الإنسان ، حتى لو كان ذلك هو الإنسان الواقعى فى علاقاته الإنتاجية المحددة ، بل انطلق من تحليل بناء الإنتاج ومن فكرة الطبقات الاجتماعية ، ومن القوانين الموضوعية للاقتصاد ، التى توجد مستقلة عن وعى الإنسان بها ، بل وتتحكم فى هذا الوعى .

---

(١) أنظر مقال Emile Bottigelli بعنوان En Lisant Althusser فى كتاب Structuralisme et Marxisme ص ٦٥ .

ولكن عندما يصل الأمر بهذا التفسير إلى رفع شعار «موت الإنسان» (بالمعنى المحدد فى الفقرة السابقة) ، فإن المرء لا يملك إلا أن يعد هذا تطرفًا غير مشروع . فالقضية الكامنة من وراء هذا الشعار ، وهى أن هناك تعارضًا بين الاعتراف بالإنسان كنقطة بداية للبحث ، وبين الوصول إلى الحقائق الموضوعية للمجتمع ، هى ذاتها قضية مشكوك فيها إلى حد بعيد . وإذا كانت تلك الحقائق الموضوعية الذى ركز عليها ألتوسير تفسيره هى البناء الطبقى وعلاقات الإنتاج وقوانينها اللاشخصية ، فمن المهم أن نذكر أن عملية الإنتاج نفسها عملية إنسانية ، بل هى التى تميز الإنسان عن سائر الحيوانات التى لا « تنتج » شيئًا لكى تعيش — وتلك حقيقة أكدها ماركس نفسه . وخطورة هذا التطرف فى التفسير تكمن فى أنه يصور الأمر كما لو كانت فى المجتمع قوى تعمل بذاتها ، وبصورة تلقائية لها قوانينها الخاصة ، على نحو مستقل عن الإنسان الذى هو فى نهاية الأمر صانعها وسبب وجودها .

ولذلك نعتقد أن « ميلو Milhau » كان على حق حين انتقد تطرف ألتوسير فى إنكار النزعة الإنسانية بقوله : « إذا اعترفنا بأن الماركسية منظورًا إليها على أنها تصور علمى لتطور المجتمع لم تكن نزعة إنسانية بمعنى نظرية تستمد نقطة انطلاقها من الإنسان ، وإذا سلمنا بإنها على عكس ذلك ، هى الدراسة العلمية لتطور المجتمع فى تحديداته الذاتية والموضوعية ، فإنه يظل من الصحيح رغم ذلك إن هناك نزعة إنسانية ماركسية تعبر عن أمانى الطبقات المضطهدة فى صراعها من أجل التحرر . هذه النزعة الإنسانية ليست إضافة ذات طابع روحى تلصق أو تلحق بنظرية علمية ، بل هى تركز نظريًا على حقيقة واقعة ، هى وجود أفراد من البشر يسلكون ، فى العمل المنتج وفى صراع الطبقات بكل أشكاله ، وفقًا لشروط محددة لا تتوقف عليهم ، وتترتب على سلوكهم هذا تغييرات على مستويات متعددة ، سواء أكان سلوكهم واعيًا

أم لم يكن ، وسواء أكانت هذه التغيرات متعمدة أم لم تكن . وهذه التغيرات بدورها تتخذ موضوعًا لدراسات تجريبية وعينية ، وفقًا لمقولات المادية التاريخية ... (مما يؤدى إلى ظهور) دراسة إنسانية علمية لا يمكن أن تستمد مبادئها إلا من المادية الجدلية والمادية التاريخية مفهومتين بمعناهما الشامل »[1] .

وهكذا يكون من الممكن التوفيق بين الاهتمام بالقوانين الموضوعية للمجتمع ، والاهتمام بالإنسان . أما حين يصل الأمر عند ألتوسير إلى حد استبعاد مفاهيم أساسية عند ماركس ، مثل مفهوم النزعة الإنسانية ، والاغتراب و«البراكسيس» والنزعة التاريخية على أساس أنها كلها تمثل مرحلة « أيديولوجية » سابقة على الماركسية الناضجة ، وعلى أساس أنها تشكل عقبة فى وجه الفهم البنائى العقلانى للمجتمع ، فإن هذا يعنى إن صاحب هذا التفسير لا يتحدث عن ماركس الحقيقى بقدر ما يتحدث عن ماركس كما يتلاءم مع تفكير المفسر ذاته ، أعنى ماركس التجريدى الذى وضع الإنسان وواقعه العينى « بين قوسين » واكتفى ببناء طاغ على الإنسان . ولتحقيق ذلك لجأ ألتوسير إلى التمييز بين ما قاله ماركس فعلاً ، وما كان يعنيه « حقيقة » ، ولكن بصورة ضمنية . ومثل هذا التمييز بين التعبير الصريح للمفكر وبين « ما يقصده بالفعل » هو دائمًا محفوف بالخطر ، يكون من الصعب معه وضع حد فاصل بين التفكير الأصلى للفيلسوف المراد تفسيره ، وبين الاتجاهات الخاصة التى يريد المفسر ، بناء على تكوينه الفكرى الخاص، أن ينسبها إليه. وبقدر ما يكون فى مثل هذا التفسير من جدة ومن أصالة — وهى صفات تتوافر فى ألتوسير بغير شك — فإنه يظل على الدوام معرضًا للانحراف عن نقطة البداية التى انطلق منها ، ولفقدان الطريق الموصل إلى حل للمشكلات التى بدأ بالتصدى لها .

---

(١) J. Milhau: Chroniques Philosophiques, P. 301.

خاتمة : البنائية والإنسان :

لم يكن ألتوسير هو الفيلسوف البنائى الوحيد الذى وجهت إليه تهمة إنكار الإنسان من أجل تأكيد نسق أو بناء يعلو عليه ويتجاوزه . فواقع الأمر هو أن البنائية ، فى شتى اتجاهاتها ، معرضة لهذا الإتهام ، وبعض ممثليها لا ينكره ولا يجد فيه ما يدعوه إلى إتخاذ موقف الدفاع عن نفسه . وفى البنائية ، كمذهب ، اتجاه عام إلى تأكيد طغيان النسق على الإنسان ، بحيث يعجز الإنسان عن التحكم فى نشأته أو فى غايته ، ولا يتبقى أمامه إلا أن يدع ذلك النسق يسير فى مجراه ، ويحمله معه بين طياته . هذا الاتجاه إلى اخضاع دراسة الإنسان للمعقولية والموضوعية الكاملة هو الذى بدا ، فى نظر الكثيرين ، مهددًا للإنسان نفسه ، بحيث تبلورت حوله كل الانتقادات التى وجهت إلى البنائية من شتى الاتجاهات .

ولعل أبرز العناصر التى انصب عليها هجوم نقاد البنائية ، هو نظرتها السكونية Statique إلى الإنسان وإلى تاريخه . فعلى قدر نجاح البنائية فى التعبير عن « التكوين الثابت » للإنسان ، عبر العصور المختلفة ، نجدها تخفق فى تعليل التطور والتقدم ، وتكاد تذهب إلى حد القول بأن الاعتقاد بالتقدم وهم ، وبأن التحديدات التاريخية سراب خداع . ويترتب على هذه النظرة السكونية ، عجز البنائية عن تفسير « منشأ » البناءات التى تدور حولها أبحاثها ، وعن تفسير كيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى ، أو من بناء إلى آخر . ففى أبحاث ستروس ، التى استهدفت الوصول إلى التكوين الثابت للعقل من خلال الدراسة الأنثروبولوجية للحضارة ، نعجز عن تعليل كيفية ظهور هذا العقل أو نشوئه ، ويبدو كأن هذا العقل كان « هناك » على الدوام ، كما نعجز عن تفسير تحول هذا العقل إلى صورته الحديثة التى أنتجت العلم، وأنتجت البنائية ذاتها بوصفها مظهرًا من مظاهر العلم. وفى تحليلات ألتوسير

ينصب التأكيد على فهم العناصر المتزامنة synchronique ، أما الانتقال من أسلوب فى الإنتاج إلى الآخر ، والطريقة التى تكوّن بها هذا الأسلوب فى فترة تاريخية معينة ، فهذا ما نعجز عن الاهتداء إليه فى نطاق أبحاثه . أى أن ألتوسير بدوره لا يقدم تعليلاً كافيًا « لمنشأ » الظواهر التى يبحثها ، أو « لنقاط التحول » التاريخية الحاسمة التى تطرأ عليها ، والتى يتعين إذا شئنا تفسيرها أن نخرج عن النطاق الذى تقيد به ألتوسير ، ونعود إلى البشر والإطار الذهنى الذى كانوا يعيشون فيه . أما « فوكو » فكان إنكاره للتاريخ صريحًا ، بل إنه يتجنب كل ما له صلة بمقولات التغير ، والتحول ، ولا يرى فى كل مرحلة تاريخية إلا ثوابتها فحسب ، ويصل به الأمر إلى حد التشكيك فى مفهوم « الإنسان » نفسه ، من حيث هو مفهوم يصلح لإقامة دراسة علمية موضوعية ، مؤكدًا أن الإنسان ليس إلا « ثنية خفيفة ride » فى الرمال(١) .

ومن النتائج الهامة التى ترتبت على إنكار مفهوم الإنسان ، وإسقاط التاريخ من الحساب ، هجوم بعض البنائيين على المفهوم الجدلى للعقل ، واعترافهم بعقل واحد فقط ، هو العقل التحليلى : وقد ظهر ذلك واضحًا فى الفصل الذى خصصه ستروس لمهاجمة كتاب « نقد العقل الجدلى » لجان بول سارتر . فهو فى هذا الفصل ينكر أن يكون هناك استخدام آخر للعقل غير الاستخدام التحليلى ، ومن ثم فإن كل اتجاه إلى البحث عن منشأ الظواهر وتاريخها وتطورها هو اتجاه ثانوى ، يمكن أن يضاف إلى العقل التحليلى ، ولكنه لا يمكن أن يكون بديلاً عنه . فما يسمى بالعقل الجدلى هو الجهد الذى يبذله العقل التحليلى عندما يريد أن يقوم بمغامرات ، ويشيد الجسور ويعبرها ، وينتقل من مواقعه ، ولكنه ليس على الإطلاق « نوعًا آخر » من العقل « يختلف » عن العقل التحليلى أو يحل محله . ويظل الطابع الدائم للعقل الإنسانى هو التحليل ،

---

(١) Structuralisme et Marxisme, p. 271.

الذى يكشف عن البناءات الثابتة ، والذى يوصلنا هو وحده إلى المعقولية فى فهم الظواهر .

على أن البعض الآخر من أنصار البنائية ، يأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن المذهب ضد هذه الاتهامات الموجهة إلى تصور البنائية للإنسان ، ومن ثم للتاريخ والعقل الجدلى . وهم ينطلقون فى دفاعهم هذا من مبدأين أساسيين ، أولهما وجود سوء فهم لتلك المقولات التى تُتهم البنائية بأنها تنكرها ، وثانيهما إمكان التوفيق بين البنائية وبين تلك المقولات ، مفهومة بمعناها الصحيح .

أول هؤلاء المدفعين هو بياجيه . وقد عرضنا فى مستهل هذا البحث لرأيه فى إمكان التوفيق بين البنائية والنزعة التاريخية ، وتساؤله عن الحكمة فى إصرار البنائيين على النظرة السكونية إلى المعرفة البشرية . وحسبنا الآن أن نعرض رأيه فى النقد الذى أشرنا إليه فى النقطة الأخيرة ، وأعنى به تصور العقل فى البنائية . ففى رأى بياجيه أن ستروس كان على صواب حين قال إن العقل الجدلى يضاف إلى العقل التحليلى وليس بديلاً عنه . وهو بدوره يؤمن بأن كلا منهما طريقة خاصة فى استخدام العقل ، ولكنهما متكاملان وليسا متنافرين . فمهمة العقل التحليلى فى العلم هى القيام بالتحقيق والتثبت من صحة القضايا verification ومهمة العقل الجدلى أو التركيبى هى أن يعطينا القدرة على الإبداع والتقدم ، وهى قدرة يفتقر إليها العقل التحليلى . وفى كثير من الأحيان يتم التقدم فى العلم عن طريق عملية النفى négation التى يهدم بها العقل الجدلى معتقدات كثيرة زائفة تعترض طريق العلم ، أو ينتزع مبدأ علميًا يعتقد الناس بصحته المطلقة ، من مكانته الرفيعة ، ويضع محله مبدأ آخر أكثر منه مرونة وأقدر منه على تكوين مركب يوسع نطاق العلم . وهذا ما حدث حين أنكرت الهندسة اللاإقليدية مصادرة التوازى ، مما أدى إلى قيام هندسات أشمل من هندسة أقليدس ، أو حين أنكر المناطقة المعاصرون مبدأ الثالث المرفوع ،

فترتب على ذلك ظهور المنطق متعدد القيم[١] . وهكذا فإن بياجيه ، مع اعترافه بوحدة العقل البشرى ، وبالدور الرئيسى للعقل التحليلى فى العلم ، يؤكد إمكان التوفيق بين هذا الرأى وبين أنصار العقل الجدلى ، إذا اعترفنا بأن هذا الأخير يمثل طريقة مثمرة فى استخدام العقل العلمى ، وأنه هو الذى يتيح للعلم فرصة التحرك نحو أنساق أو بناءات أوسع وأشمل .

أما الإتهام القائل بتجاهل البنائية للإنسان ، أو للنزعة الإنسانية بوجه عام ، فإن بياجيه يرد عليه بأن هذا اتهام مبنى على سوء فهم لمعنى النزعة الإنسانية . ذلك لأن موجهى هذه التهمة يعرّفون الذات الإنسانية على طريقتهم الخاصة ، ثم ينعون على البنائية أنها تهدم هذا الذى يرون أنه هو تلك الذات . وحقيقة الأمر ، فى رأى بياجيه ، هى أن البنائية تفرق بين « الذات الفردية » ، التى لا تتخذها البنائية موضوعًا للبحث على الإطلاق ، وبين « الذات المعرفية » epistémique ، أى تلك النواة المعرفية التى تشترك فيها الذوات الفردية كلها على مستوى واحد . كذلك تفرق البنائية بين ما تحققه الذات بالفعل ، وبين ما يصل إليه وعيها ، وهو محدود بطبيعته . وما تركز عليه البنائية اهتمامها هو تلك العمليات التى تقوم بها الذات ، وتستخلصها بالتجريد من أفعالها الذهنية العامة . ومن هذه العمليات تؤلف البناءات التى تستخدمها الذات فى نشاطها العقلى الذى لا ينقطع ، ومن هنا لم تكن عملية تكوين البناءات واعية . ويرى بياجيه أن هناك سوء فهم يكمن وراء الاعتقاد بأن التركيز على هذه العمليات اللاشخصية العامة ، التى تتكون منها البناءات ، معناه اختفاء « الذات » الإنسانية ، إذ أننا ها هنا لسنا فى مجال العلاقات الشخصية ، وإنما نحن فى مجال « المعرفة » — وهذا فارق عظيم الأهمية . ففى مجال المعرفة نتخلى عن اتجاهنا التلقائى إلى التمركز حول أنفسنا ، ونتحرر من ذاتية العلاقات الشخصية ،

---

(١) Piaget: Structuralism. P. 122 - 124.

ولا يكون للذات وجود ، بوصفها ذاتًا عارفة ، إلا بقدر ما تعمل على إيجاد مركبات بين عناصر معرفتها ، وبقدر ما تكشف عن ترابطاتها المتداخلة ، التى تتولد منها البناءات[1] . وبالاختصار فإن تلك الذات التى تصور سارتر فى نقده أن البنائية تنكرها ، هى الذات الشخصية التى تركزت عليها فلسفته ، ولكنها ليست الذات التى تشيد بناء العلم ، والتى يتحتم عليها — بحكم طبيعة عملها — أن تلجأ إلى تجريدات لاشخصية ، والتى لا نستدل على وجودها إلا من هذه التجريدات .

وعلى أية حال ، ففى استطاعة المرء أن يدرك بسهولة أن هذا الاهتمام بالبناءات التجريدية قد انبثق، فى حالة البنائية، من دراسة متعمقة لعدد كبير من الظواهر الإنسانية الأصيلة ، كالأساطير والأحلام والطقوس البدائية . ولو قارنا بين موقف البنائية وموقف الوضعية المنطقية فى هذا الصدد لا تضح لنا أن هذه الأخيرة هى الأحق — بغير جدال — بأن توصف بتجاهلها للإنسان . فقد استبعدت الوضعية المنطقية ، باسم العلم أو النظرة العلمية ، كل هذه الظواهر من مجال « ما له معنى » ، وأبت أن تعترف لها بأى نوع من الحقيقة ، حرصًا منها على فهمها الخاص ، الشديد الضيق ، للحقيقة وللمعرفة العلمية التى تنحصر فيما يقبل التحقيق verification . أما البنائية فكانت علمية بمعنى أوسع بكثير ، يتسع لأنواع من النشاط ومن التجارب الإنسانية التى ظلت تعد حتى ذلك الحين داخلة فى باب « اللامنطقى » أو « اللامعقول » . وأتاح لها هذا التوسيع لحدود النشاط العقلى أن ترد اعتبار الإنسانية طوال الجزء الأكبر من تاريخها ، وهو ذلك الجزء الذى كان تسوده الأساطير والطقوس والنظم البدائية . كما أتاح لها الوصول إلى معنى جديد للمعقولية ، هو ذلك الذى يهتدى إلى تركيبات عقلية فى تلك الظواهر التى تبدو فى الظاهر أبعد

---

(١) Ibid., p. 139.

ما تكون عن العقل .

ولقد انتهى « سيباج Sebag. » فى دفاع آخر عن البنائية ضد تهمة إنكار الإنسان ، إلى نتيجة مماثلة ، ولكن من زاوية أخرى . فهو يعترف بأن البناءات ، التى هى ذات تركيب رياضى ومنطقى ، يمكن أن تفهم على أنها مستقلة عن إنتاج الإنسان لها ، ومن ثم فلا يمكن تفسير مصدرها إلا عن طريق الاعتراف بوجودها « قبليًا » على نحو لا يخفف من غموض المشكلة الأصلية فى شيء ، أو عن طريق افتراض لاهوتى هو وجود إله يجعل تركيب الأشياء ذاتها قابلاً للحساب الرياضى Dieu calculateur[١] ، وهو فرض يعبر عن العجز عن حل المشكلة . على أن « سيباج » يرد على هذا النقد معترفًا بأن كل ما ينتمى إلى مجال الإنسان لا بد أن يكون من صنع الإنسان ، ومن ثم فلا يصح أن نتصور البنائية على أنها نظرية تجعل أصل الأنساق التى تفسر بها الظواهر الإنسانية خارجًا عن نطاق الإنسان . فمسألة ارتباط اللغة والأسطورة والدين والمجتمع بالإنسان ونشاطه العقلى هى مسألة لا جدال فيها . ولكن من الواجب أن نفرق بين مقاصدنا أو نوايانا الخاصة حين نستخدم اللغة أو الأسطورة مثلاً ، وبين ذلك النسق الذى ينبغى أن نراعيه كلما نطقنا كلامًا لغويًا أو عرضنا موضوعًا اسطوريًا . فلكى يكون كلامى مفهومًا ينبغى أن ألتزم قواعد معينة ، وحتى لو كنت من أنصار التجديد فى اللغة فلا بد أن أخضع فى هذا التجديد لمبادىء معينة فى النسق اللغوى ذاته . ومعنى ذلك أن العلاقة بين الناتج وعملية الإنتاج تصبح فى هذه الحالة معكوسة ، إذ أن الناتج (وهو النسق اللغوى) هو الذى يتحكم فى عملية الإنتاج (أى التجديد اللغوى واستخدام اللغة بوجه عام) لا العكس . وهذا هو المعنى الذى يمكن أن يقال به إن البناء يؤدى عمله على نحو مستقل عن الإنسان[٢] . أما القول بوجود بناءات

---

(١) Sebag: Marxisme et Structuralisme, p. 128.

(٢) Ibid., p. 129.

خارجة عن أفعال الأفراد والجماعات الإنسانية التي تتعلق بها هذه البناءات ، فإنه يعبر عن فهم مثالى مشوه للبنائية ، إذ أنه يؤدى إلى تجاهل العناصر والمعلومات التي لا غناء لنا عنها فى ذلك الجهد النظرى الذى نبذله من أجل استخلاص البناء(١) . أى أن البناء ، فى رأى سيباج ، مستقل « فكريًا » عن الإنسان ولكنه « واقعيًا » يظل مرتبطًا به ومعتمدًا عليه .

ويقف « فرانسوا شاتليه François Chatelet » موقفًا مماثلاً فى دفاعه عن البنائية ضد تهمة التشكيك فى مفهوم الإنسان ، والقضاء على الحرية الإنسانية التي يقال إنها تضيع عندما يصبح « النسق » مسيطرًا على جميع مجالات الواقع ، دون أن يترك أى مجال للمبادرة الإنسانية . ففى رأى « شاتليه » أن المسألة ليست عدوانًا على حرية الإنسان ، أو تشكيكًا فى مفهوم الإنسان ، بل هى أولاً وأخيرًا سعى إلى « العلمية » فى ميدان دراسة الإنسان . وكل سعى إلى إخضاع الظواهر الإنسانية للعلم كان يُتهم فى وقت ما ، بأنه يقضى على حرية الإنسان ، ثم يتبين فيما بعد أنه يدعم هذه الحرية إذ يساعد على مزيد من الفهم للإنسان . وكل ما تسعى البنائية إلى القضاء عليه ، فى رأى شاتليه ، هو تلك الطريقة غير العلمية فى بحث الإنسان ، التي غلبت عليها النزعة البلاغية والإنشائية ، والتي كانت سائدة فى البحوث الإنسانية قبل ظهور البنائية . والواقع أنه ليس هنك ما يمنع من أن تكتسب العلوم الاجتماعية طابعًا موضوعيًا مماثلاً لذلك الذى نجده فى العلوم الطبيعية ، وإن كان نوعه مختلفًا . فالمجتمعات البشرية ليست أعقد من أن تُدرس موضوعيًا ، وهى لا تعرف ذلك الخضوع المزعوم لنزوات الحرية وتلقائيتها .

ولكى تحقق العلوم الاجتماعية هدف الموضوعية هذا ، لا بد لها من أن تشيد

---

(١) Ibid., p. 139.

لنفسها لغة مجردة تعمل بها على تفسير عالم الحياة اليومية ، بدلاً من أن تتحدث بلغة هذا العالم ذاته . على أن كل منهج يعتمد فى دراسته للإنسان على التجربة الحية ، أو الوعى العلمى ، يتقيد بهذه اللغة اليومية ، أى أنه يظل متعلقًا بالمظاهر بدلاً من أن يصل إلى جوهر الظواهر الإنسانية .

ومن هنا كانت البنائية تستهدف الانتقال من بحث المظاهر الخارجية إلى ما تطلق عليه الفلسفة الكلاسيكية اسم « الماهيات » ، وبذلك تتوصل إلى المعقولية الكامنة من وراء التجربة العينية المعاشة . وعلى ذلك فإن البناءات لا تعدو أن تكون تلك المجردات التى نتوصل بها إلى المعقولية فى فهم الظواهر الإنسانية ، أى أنها « أنساق للمعقولية systèmes d'intelligibilité »[1] . فعلم اللغة البنائى هو الهيكل الفكرى أو التصورى الذى أمكن بفضله جعل اللغات الفعلية معقولة . ومفهوم اللاشعور هو الإطار الفكرى الذى جعل من الممكن إضفاء مزيد من المعقولية على ممارسات الإنسان وسلوكه . وأنساق القرابة تضفى معقولية على الظواهر المعاشة فى المجتمعات البدائية . والبناء الأساسى لعلاقات الإنتاج هو التصور الذى أصبحت بفضله ممارسات المجتمع ، فى نظر ماركس ، معقولة . ومن المؤكد أن سعى البنائية إلى تحقيق المعقولية فى كل هذه الميادين ، التى كانت خاضعة لمفاهيم غير علمية تغذيها نزعة إنسانية تعتمد على « التجارب المعاشة » ، وعلى المظاهر الخارجية لسلوك الإنسان — هذا السعى إلى تحقيق المعقولية لا يحد من حرية الإنسان ، ولا ينطوى على إنكار لتصور الإنسان ، إلا فى ظل مذهب يسىء فهم النزعة الإنسانية فحسب .

ولكن من حقنا ، بعد هذا كله ، أن نتساءل : هل يظل معنى النسق واحدًا فى حالة البناء الرياضى ، وفى حالة البناء الإنسانى الاجتماعى ؟ هل يكون من

---

(١) أنظر تعليق شاتليه فى كتاب Structuralisme et marxisme ص ٢٧٣ — ٢٧٦ .

المشروع تشبيه النسق الذى يجمع بين أطراف واقعية ملموسة ، كنظام القرابة أو علاقة الإنتاج ، بالنسق الذى تكون أطرافه تجريدات عقلية خالصة ؟ وهل يوافق العلم على هذا التشبيه ؟ يبدو أن « دوفرين M. Dufrenne » كان على حق حين قال إن البنائيين وقعوا فى خطأ كبير حين تصوروا أن معنى النسق واحد فى الحالتين ، وأن هذا الخطأ راجع إلى أنهم ، بقدر ما أرادوا التشبه بالعلم ، لم يكونوا علماء بالمعنى الصحيح ، ولذلك كان هناك قدر من الصواب فى عبارته الساخرة التى أطلقها على فلسفة البناء أو النسق « إن فلسفة النسق هى فلسفة للعلم وضعها أناس لم يمارسوا العلم »(١) . ولكن فى العبارة أيضًا قدرًا من الخطأ ، إذ أن من يضع فلسفة للعلم لا يتعين عليه أن يكون ممارسًا للعلم . وكل محاولات « تأسيس » العلم فى الفلسفة تدخل فى هذا المضمار .

على أن السؤال الأكبر هو : هل يقنعنا دفاع البنائية عن نفسها ، كما عرضنا نماذج رئيسة له من قبل ، بأن البنائية لم تتجاهل الإنسان بالفعل ، ولم تضع مفهوم البناء أو النسق بوصفه قوة عقلية شبه دكتاتورية ، تفرض نفسها سواء شاء الإنسان أم لم يشأ ؟

إن الأمر الذى لا يمكن إنكاره هو أن البنائية أكثر انطباقًا على الحالات السكونية للإنسان منها على الحالات المتغيرة . ومن المسلم به أن العلم يغدو أقدر على تحليل موضوعاته حين يجعلها ثابتة أو يتصورها فى حالة الثبات . ولكن العلم الذى يتناول الميدان الإنسانى بالذات يتعين عليه أن يعترف بالتغير ، والحركة ، والتاريخ ، بوصفها مقولات أساسية لا يمكن الاستغناء عنها فى تفسير الظواهر الإنسانية . ومن هنا رأى البعض أن الأحداث التى عصفت بأوروبا فى عام ١٩٦٨ (مظاهرات الطلبة فى باريس ثم فى معظم

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨٠ .

البلاد الأوروبية ، وأحداث تشيكوسلوفاكيا) قد زعزعت إلى حد بعيد أركان البنائية التى بلغت أوج ازدهارها قبل هذه الأحداث بعام أو عامين . فهى قد أكدت مرة أخرى أهمية عوامل الحركة والتغيير ، وقدرتها على دفع العقل الإنسانى إلى مراجعة كثير من المفاهيم التى يضعها فى حالاته السكونية ، وشككت الأذهان من حيث المبدأ — فى إمكان وجود أى بناء ثابت لعقل الإنسان وأنظمته .

وفى اعتقادى أن المشكلة الأساسية التى تثيرها البنائية هى : هل الإنسان بالنسبة إلى النظم التى تسود حياته ، فاعل أم مفعول ؟ إن أنصار البنائية يغلّبون صفة « المفعولية » للإنسان بالنسبة إلى هذه النظم ، على حين أن نقادها يغلّبون صفة « الفاعلية » . ولقد لخص سارتر سمة الفاعلية حين قال : « إن الشىء الهام .. هو ما يفعله الناس بما فُعل بهم » . L'important.. c'est ce que les hommes font de ce qu'on a fait d'eux .

فإذا كانت البنائية تؤكد على الدوام إن البناء « موجود هناك » ، بغض النظر عن الاختلافات فى ظروف الحياة الإنسانية التى يطبق فيها هذا البناء ، فإن قدرة الإنسان على القيام برد فعل على هذا البناء ، هى الأمر الجدير بالاهتمام حقًا .

ومن هنا كان الميل الذى نلمسه لدى كثير من البنائيين إلى تصوير الأنساق أو البناءات كما لو كانت تؤثر وتمارس فعلها وحدها دون أن يكون للإنسان دور فيها — أعنى الميل إلى جعل الإنسان « مفعولاً » ، لا « فاعلاً » — يعبر عن نزوع إلى السلبية وقبول الأمر الواقع . ولقد ضرب « دوفرين » للتضاد بين سلبية الإنسان وفاعليته إزاء النسق مثلاً طريفًا ، فقال : إن المشكلة التى ينبغى أن تفكر فيها الفلسفة المعاصرة بإمعان هى كيف استطاعت جبهة التحرير الفييتنامية أن تقاوم الأميركيين بكل هذا النجاح (وهى لم تكن قد

انتصرت بعد عندما قال هذا الكلام) . فتلك واقعة تثبت انتصار الفاعلية الإنسانية على العقول الإلكترونية التى طالما استعان بها الأميركيون فى التخطيط وفى ممارسة الحرب ذاتها .. وما العقول الإلكترونية إلا تجسيد « للنسق » . وهكذا فإن الأنساق لا تستطيع أن تسير فى طريقها بلا مقاومة ، ولا تستطيع أن تكبت فاعلية الإنسان وتجعله مجرد مفعول .

وهكذا تظهر الصورة أخيراً ، فى ضوء تطور التاريخ ، مؤيدة لفكرة القدرة الفعالة للإنسان ، حتى على أشد الأنساق والبناءات ثباتاً . فأحداث عام ١٩٦٨ تفجر الإطار السكونى للبنائية وتنبه العالم إلى أهمية رد الفعل الإنسانى على كل نسق يبدو ثابتاً ، وانتصار فيتنام يبدو كما لو كان هزيمة لمبدأ أساسى تقوم عليه البنائية ، هو استقلال الأنساق عن الإنسان .

ولكن ، إذا كان التاريخ قد بادر إلى الإدلاء بشهادته بعد بلوغ البنائية قمتها مباشرة ، فلنذكر — أخيراً — أننا لسنا فى حاجة ملحة إلى شهادة التاريخ لكى ندافع عن فاعلية الإنسان إزاء بناءاته . فالمنطق الداخلى للبنائية هو خير شاهد على ما نقول : إذ أن كل البنائيين الكبار من ستروس إلى ألتوسير ، ومن فوكو إلى لاكان ، قد بذلوا جهداً عقلياً لا نظير له ، ومارسوا « فاعليتهم » الذهنية إلى أقصى حد لكى « يكتشفوا » بناءات يقولون إنها تجعل ذهن الإنسان « مفعولاً » !

أهم المراجع

– Claude Lévy - Strauss:

– Les Structures élémentaires de la parenté. Paris 1949.

– Tristes Tropiques. Paris 1955.

– La Pensée sauvage 1962 - 1958.

– Mythologiques (3 vols) Paris 1964 - 1968.

– Jean - Paul Sartre: Critique de la raison dialectique. Paris (Gallimard) 1963.

– J. Lacan: Ecrits (Editions du Seuil) 1966.

– M. Foucault. Les Mots et les Choses. Gallimard 1966.

– L. Althusser:

– Lire le Capital (2 vols.) 1965 (Maspéro)

– Pour Marx 1965 (Maspéro)

– Lénine et la philosophie 1970 (Maspéro)

– Elements d'auto - critique 1974 (Hachette)

– F. de Saussure; Cours de linguistique générale. (Payot) 1962.

– Les Temps modernes (numero Spécial) Novembre 1966.

– Structuralisme et marxisme (Plusieurs auteurs). Union Générale d'Edi - tion, 1970.

– J. Piaget: Structuralism (English Trans) Routledge & Kegan Paul, 1971.

– F. Châtelet: Histoire de la philosophie. Tome 8. (Hachette) 1973.

– E. Leach: Lévi - Strauss. London (Fontana Boods) 1970.

– Jean - Marie Auzias: Clefs pour le structuralisme. Paris (Seghers) 1967.

– L. Sebag: Structuralisme et marxisme.(Payot), 1969.

– J. Milhau: Chroniques philosophiques. (Editions Sociales), 1972.

الباب الرابع

العلم والقيم

العلم والحرية الشخصية

مقدمة :

ومشكلة الحرية الإنسانية ، فى عمومها ، من المشكلات التى خلَّفت وراءها تراثاً طويلًا ، وعولجت باسهاب طوال فترات الفكر الإنسانى من الزوايا الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسية . ولكن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية لم تُبحث بحثًا صريحًا،و لم يُخصص المفكرون لها، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك أن الموضوع جديد كل الجدة ، وإنما الذى نعنيه أن أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التى تعين الباحث على الاهتداء إلى طريقه ، بل سيكون لزاماً عليه أن يستخلص معلوماته فى هذا الموضوع على نحو ضمنى من كتابات لم تكن تتخذ مشكلة الصلة بين العلم والحرية محورًا لأبحاثها . أما التركيب العقلى الذى يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يعتمد فيه على جهوده الخاصة .

العلم والحرية : لمحة تاريخية :

من المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعناه الدقيق المحدد · الذى نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يُعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وأن البشرية ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول إنه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير : وأعنى به معنى « المعرفة » والسعى إلى بلوغ الحقيقة ، وإلى اكتساب معارف عن الإنسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق إدراكنا المألوفة . فالبحث الميتافيزيقى فى مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو فى

المحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل فى صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع أنه بمقاييس المناهج العلمية الحديثة أبعد ما يكون عن العلم . بل إن البحث فى الأمور الغيبية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معانى الكلمة ، وإن كان فى نظر العلماء المنهجيين مفتقراً إلى أبسط الشروط التى لا يمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية أمداً طويلًا تستخدم لفظ العلم بمعنى موسَّع لا يكوِّن المعنى الراهن إلا جزءاً ضئيلًا منه .

بهذا المعنى الموسَّع ، الذى يكون فيه العلم مرادفاً « للمعرفة » ، أياً كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعى الإنسانى . بل إن قصة هبوط آدم من الجنة ، فى العقائد السماوية ، تنطوى على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الإنسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذى يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به إلى فهمها والسيطرة عليها فى الوقت ذاته .

« فى البداية كان الرجل والمرأة يعيشان فى جنة عدن فى انسجام تام معاً ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة إلى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضاً . كان الرجل محرماً عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحوٍ معارض للأمر الإلـٰهى ، وخرج عن حالة الإنسجام مع الطبيعة التى يكوِّن جزءاً منها ، وإن لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التى تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الإنسان ، فكان بداية الحرية الإنسانية . فسلوك الإنسان ضد أوامر الله يعنى تحرير ذاته من القهر ، وارتقاءه من طريقة الوجود غير الواعية المميزة للحياة فى مراحلها السابقة على الإنسانية ، إلى مستوى الإنسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو فى وجهه

الإنسانى الإيجابى أول فعل من أفعال الحرية ، أى أول فعل إنسانى . ففى القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلى ، فى السلوك ضد الأمر الإلٰهى ، أما من جانبها المادى فهى تكمن فى الأكل من شجرة المعرفة . أى أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حرًا ، هو بداية العقل »(١) .

إن الإنسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففى فعل المعرفة إذن تكمن حرية الإنسان ، وبقدر ما يتوافر لدى الإنسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هى الدلالة التى يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة ، وهى دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة إلى موضوعنا . وليس يعنينا هنا أن هذا الفعل الحر ، الذى اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى إلى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسؤولية التى يحملها على أكتافه من يريد الوصول إلى علمٍ بالأشياء مسؤولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الإنسان قد اختار عذابه — أى خروج من الجنة — فى نفس الوقت الذى اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم فى الأمر أن أول فعل حر للإنسان كان فعلًا غايته العلم ، وأن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أى أن الإنسان كان يعلم أنه بسلوكه هذا الطريق كان يريد — بمعنى معين — أن يشارك الله فى إحاطته بالأشياءِ علماً .

على أن القصة الدينية التى تتحدث عن الفعل الحر الأول للإنسان لم تكن هى الموضع الوحيد الذى ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم — بمعنى المعرفة — بل إن فكرة الثواب والعقاب ، وهى فكرة

---

(١) Fromm Erich: The Fear of Freedom (Routledge Paperbacks, 1960) pp. 27, 28.

مشتركة بين العقائد السماوية جميعاً ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الإنسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : إذ أن الله أعطى الإنسان معرفة الخير والشر ، ووهبنا إرادة ، وترك لنا حرية التصرف ، لكى يصدر حكمه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ، وتلك المعرفة ، لكانت المسؤولية أمام الله مستحيلة ، ولما كان هناك معنى للعقاب والثواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الإنسان ، ومسؤوليته أمام الله ، تفترض معرفته الكاملة بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فإن العلم الإلٰهى بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذى يضمن عدالة الثواب والعقاب فى العالم الآخر . وعلى ذلك فإن حرية الإرادة ترتبط بالعلم الإلٰهى والعلم الإنسانى معاً ، وبدونهما لا تبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التى تنكر الحرية ، وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعنى أن كل ما يحدث فى حياة الإنسان إنما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الإطلاق فى المجرى الذى تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة الإنسان ، بحيث لا تكون حرية الإنسان فى التصرف إلا وهماً كبيراً ، وبالمثل فإن معرفة الإنسان لن تقدم ولن تؤخر ، لأن أقصى ما يستطيع عقل الإنسان أن يفعله هو أن يمتثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب أن يدرك المرء فى هذا المذهب القدرى تأكيداً — عن طريق السلب — للارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط فى هذا المذهب بانعدام الحرية ، أى أن الإنسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفته أى أثر فى مصيره . أما إذا نظرنا إلى هذا المذهب من زاوية المسلك الإلٰهى ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فإذا ما

بحثنا عن السبب الذى يدعونا إلى نسبة هذه الحرية إلى الله فى المذاهب القدرية ، لوجدنا أنه هو العلم : فبفضل العلم الإلٰهى ، الذى يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة أخرى فإن مذهب القدرية ينطوى ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذى يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطباقه على الإنسان ، ولا ينطبق إلا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطوية ضمناً على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فإذا ما تركنا المجال الدينى جانباً ، وانتقلنا إلى التاريخ الفكرى الدنيوى ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم فى عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، إذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فإن هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تاريخى سريع للربط بين العلم والحرية .

فى العصر اليونانى الكلاسيكى اتخذ مفهوم الحرية الشخصية فى بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكون فيه مرتبطاً بمفهوم العلـم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذى يتمتع بمركز اجتماعى معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة ، كالحكمة والكرم والشجاعة . والأمر الذى يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ، هو أن العبيد يعفونه من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة . فالحرية إذن كانت فى الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه فى المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونية كانت تؤدى بصاحبها إلى اكتساب القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التى عرفها العصر اليونانى ، وهى العلم الرياضى ، والفلسفة بوجه خاص .

ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفي أن يثبتوا أن التفوق الكبير الذي أحرزه اليونانيون في الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، إلى انتشار نظام الرق ، الذي أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحة الجسمية والذهنية ما مكّنهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة أخرى فإن العلم الذي ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً إلى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذي كان سائداً بينهم ، أعني حرية المواطن ، في مقابل العبودية التي يضيع فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى إلى داخل النفس الإنسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانوني معين ، وأصبحت الحرية هي التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرة الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك إذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عن الانسياق وراء أهوائه ، وإذا أمكنه أن يتحكم في الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغيير الهام الذي طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت في الحالة الثانية بدورها مرتبطة بالعلم : إذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة في الكون ، هي التي تتيح للمرء أن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر إلى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة في ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف — فيما رأى الرواقيون ، الذين انتشر بينهم هذا اللون من التفكير — هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق إلا لفئة محدودة من الناس ، وهي بحكم تعريفها حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر إلا لمن كان لديهم من الوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من

ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصراً بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مَرّ التاريخ البشرى : حرية الفرد الواحد فى عهود الطغيان القديمة ، وحرية الأقلية فى العصر اليونانى المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع فى العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الأمة الألمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور — على نحوٍ لا يخلو من الصوفية الغامضة — أن هذه الأمة هى وحدها التى تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لرأى « هيجل » هذا أى أساس من الدراسة الإجتماعية الفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم للواقع الذى كانت تعيش فيه الأمة الألمانية فى عصره ، والذى كان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل إنه ليمكن القول إن الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقق فى جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعنى ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب فى شطرها الأخير الذى يتحدث فيه عن شمول الحرية فى العصر الحديث ؟ .

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن تصدق إذا استبعدنا منها أية إشارة إلى الأمة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ، وإذا لم نأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا إليها على أنها مثل أعلى يسعى العصر الحديث إلى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وإن لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذ من حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله فى هذا السبيل من جهود . وهو فى ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكى الذى لم يتصور إلا نوعاً من الحرية يستحيل أن يكتسبه إلا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الإنسان فى العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التى يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش فى ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق

الحرية للجميع . ومع ذلك فإن الهدف المعلن عنه ، حتى فى هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرية المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد فى العصور القديمة . فما سبب هذا التغيير الجذرى فى نظرتنا إلى الحرية ؟ وما هى الظروف التى ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعارًا لا تجرؤ على إنكاره حتى تلك النظم التى لا تتلاءم بطبيعتها إلا مع نوع محدود من الحرية ، أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخيًا ، أن انتشار المثل الأعلى للحرية الشاملة كان مرتبطًا ببداية عصر التصنيع واستغلال الإنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ إلا بعد أن مهدت له الطريق كشوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحًا بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث إذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، إلى تحرير الإنسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فإنه أدى ، من الوجهة الإيجابية ، إلى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أثبت العصر الحديث ، على نحو لا يدع مجالاً لأى شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وأن التقدم فى أحدهما يعنى تقدمًا فى الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الأولى للمنهج العلمى الحديث يعنى تحررًا من سلطة الكنيسة التى فرضت أقسى القيود على إنسان العصور الوسطى . ولم تكن الكشوف الفلكية الحاسمة التى توصل إليها كبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعنى بداية عصر جديد فى تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعنى أيضًا تحرير الإنسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التى يعيش عليها هى مركز الكون ، وبأن كل شىء فى العالم مُسخَّر لخدمته ، وبأن الكون

يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية إلى النظرة الغائية التى سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمدًا طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية إلى العالم ، التى يكتسب فيه الإنسان حريته بعلمه وكفاحه وسعيه إلى إخضاع كل شيء لما يضعه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه إنسانًا ، أو أن غاياته وقيمه الإنسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذى أحرزه العلم التطبيقى ، ممثلاً فى التكنولوجيا ، مرتبطًا أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نضرب مثلاً واحدًا على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهى الحركة التى أحرزت أول نجاح حاسم لها فى قانون الإصلاح النيابى عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التى كانت فى ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا فى العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحريات الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالته العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، فى أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل إلا إذا أصبحت حرية للإنسان من حيث هو إنسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة فى المجتمع . بل إن الحرية المحدودة إنما تحمل فى داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذى لا يبلغ أوج اكتماله إلا حين يصبح عامًا ، ولم يعد احتكارًا لفئة تنكر ثماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلاً من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين فيه، بل إن اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع، ومن نصيب كل فرد ، منهما معًا . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعيًا وكيفيًا ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضًا لأن توسيع القاعدة التى يرتكز عليها العلم ، من الناحية الكمية

الخالصة ، يعنى مزيدًا من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك فى أن هذا هو أبلغ الدروس التى نكتسبها من تطور مفهومى العلم والحرية الشخصية فى تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظرى للصلة بين العلم والحرية :

إذا كان العرض التاريخى السابق قد أكد وجود علاقة طردية وثيقة بين العلم والحرية فى عصور التاريخ الرئيسية ، فإن المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهى دائمًا إلى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة فى هذا الموضوع ، وصل بعضها إلى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة ، وكان ذلك أمرًا طبيعيًا من وجهة النظر الفلسفية ، إذ أن المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل — كما هو معروف — على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فإن هذه المناقشة ، وإن لم تكن تنتهى فى كثير من الأحيان إلى نتائج نهائية ، فإنها تساعد دائمًا على استكشاف كافة الأبعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزامًا علينا أن نعرض لأهم الآراء التى قيلت ، من وجهة النظر الفلسفية ، فى العلاقة بين العلم والحرية ، لكى نتبين مدى اتفاق التحليل الفلسفى مع الواقع التاريخى أو اختلافه عنه .

١ — حياد العلم إزاء الحرية :

أول رأى يصادفنا فى موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الرأى الذى يستبعد أصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم فى نظر الكثيرين يلتزم الحياد التام إزاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأى ، أن العلم لا يكترث بهذه القيم ، أو أنه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل إن كل ما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل فى مجال القيم ،

ويترك لأنواع أخرى من النشاط الروحى والعقلى للإنسان مهمة بحث القيم والعمل على إعلائها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ أيام ديكارت ، يوحى بهذا الرأى : إذ أن التفسير الآلى للطبيعة وللكون قد أخذ يزداد قوة ، وأصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . وأصبحت الروح الموضوعية ذاتها — وهى شرط لا غناء عنه للعلم — تعنى ترك القيم والمشاعر والأمانى البشرية جانبًا . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضى ، الذى أخذ يغزو على الدوام ميدانًا بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح له اليوم دور أساسى فى العلوم الإنسانية ذاتها . والعلم الرياضى محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعى التام إزاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه إلى تأكيد حياد العلم هى المذهب الوضعى ، الذى جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تُعبر ، وأكد أن القيم ، من حيث هى تعبير عن أمانٍ ورغبات إنسانية ، لا شأن لها بعملية وصف الأمور الواقعة ، التى يأخذها العلم على عاتقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التى نحن بصددها ، يعنى أن العلم محايد إزاء الحرية ، فهو لا يقف فى وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئًا من أجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمى إلى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أعنى إلى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من أننا لا نود أن ندخل الآن فى معركة نقدية مع الرأى القائل بحياد العلم إزاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن فى ذاتها نقدًا ضمنيًا كافيًا لهذا الرأى ، فإننا نستطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، أن هذا الرأى حتى لو صح ، لكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمى فى ذاته لا صلة له بالسعى من أجل

الحرية ، ولكن العلم يمكن أن يُنظر إليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه أيضًا . ومن المؤكد أن نتائج العلم وتطبيقاته يمكن أن تكون ذات مساس مباشر بمشكلة الحرية ، أيًا كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالخطأ الذى وقع فيه الرأى القائل بحياد العلم هو أنه نظر إلى العلم بطريقة انعزالية ، بحيث لم يضع فى اعتباره سوى عملية البحث العلمى والممارسة العلمية فحسب ، على حين أنه لو كان قد تأمل العلم فى سياقه الأوسع ، أعنى من حيث أصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهى إلى رأى مخالف تمامًا ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ ــ نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الأصدق للعلاقة بين العلم والحرية ، إذا ما نظر إليها من زاوية فلسفية ، هو أنها تمثل « نقيضة antinomy » ، أعنى أن هذه العلاقة مزدوجة على نحو ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر أحد طرفيها بوضوح قاطع فى فلسفة اسبينوزا ، وذلك فى قوله : « إن الناس يخطئون إذ يظنون أنفسهم أحرارًا ، وهو ظن لا يرتكز إلا على أن لديهم وعيًا بأفعالهم ، على حين أنهم يجهلون الأسباب التى تحكمت فى هذه الأفعال . وإذن فقوام فكرتهم عن الحرية هو أنهم لا يعرفون أى سبب لأفعالهم . ذلك لأنهم حين يقولون إن الأفعال الإنسانية تتوقف على الإرادة ، فهم إنما يفوهون بألفاظ ليست لديهم أية فكرة عنها . والواقع أن الكل يجهلون ما هى الإرادة ، وكيف يمكننا تحريك الجسم .. »[١] .

أما الطرف الآخر فنستطيع أن نجد تعبيرًا واضحًا عنه لدى باحث كان فى واقع الأمر متأثرًا فى تفكيره باسبينوزا إلى حد غير قليل ، هو « ستورات

---

(١) الأخلاق *Ethics* الباب الثانى ، ملحوظة القضية ٣٥ .

هامبشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعيى الذاتى بفعلى ، وبقدر معرفتى الواضحة بما أقوم به ، أصبح حرًا ، بمعنى أن أفعالى تطابق نواياى »[(١)] .

فالنقيضة تتمثل فى أن الشعور بالحرية — وهو شعور باطل فى رأى اسبينوزا — كان عنده مرتبطًا بالجهل بالأسباب ، أما عند هامبشير فإن هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف إذن يكون الجهل مرتبطًا بالحرية من جهة ، وتكون المعرفة مرتبطة بها من جهة أخرى ؟ هل الجهل هو الذى يوهمنا بأننا أحرار ، بحيث إننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هى وسيلتنا إلى اكتساب الحرية ؟

الحق أن هذه النقيضة ، وإن بدت حادة قاطعة ، ليست بالخطورة التى تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن اسبينوزا نفسه ، مع تأكيده أن الشعور بالحرية يرجع إلى الجهل بالأسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كل كائن إنما تكون فى معرفته بالضرورة الباطنة المتحكمة فيه . وبعبارة أخرى فإن الحرية تكون فى نظره وهمًا إذا ما فهمت بمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ، لأن كل فعل لا بد — قطعًا — أن يكون له سبب ، وإن كنا نجهل أسباب أفعالنا فى معظم الأحيان . أما إذا ما فهمت الحرية بمعنى إدراك الضرورة الباطنة المتحكمة فى الظواهر ، فعندئذ يكون المرء حرًا كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلية المنبعثة من طبيعته الخاصة ، والتى تدفعه إلى أفعال معينة ، ويكون مرغمًا أو مقهورًا إذا كان سلوكه منبعثًا عن عوامل خارجية لا تنتمى إلى طبيعته الباطنة . وإذن فهناك حرية وهمية ، ترتبط بالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، أى بالعلم . وهناك أيضًا حرية اختيار

---

(١) Hampshire Stuart: Thought and Action (Chatto and Windus 1960) p. 177.

عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالأسباب ، وفى مقابلها الحرية التى يجلبها السير وفقًا للعقل ، والتى ترتبط بالضرورة (لا بالقهر) أوثق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة عن فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقًا لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم تنطوى ، من الوجهة الفلسفية ، على إشكال حقيقى . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدمًا ، أتاح لنا أن نكتشف أسبابًا ضرورية لكثير من الأفعال التى كنا نظنها « حرة » أى منبعثة عن إرادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاءل نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم فى هذه الحالة يلغى الحرية . ولكن العلم ، من جهة أخرى ، يعمل على تحرير الإنسان ، لأنه كلما تقدم أتاح له مزيدًا من القدرة على التحكم فى الظواهر ، والسيطرة عليها . وهكذا يمكن القول ، فى آن واحد ، إن العلم هو الذى يقضى على الحرية ، وهو الذى يجعلها ممكنة .

فكيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، إذا شئنا أن نصل إلى حل لهذا الإشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ — التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألمانى « كانْت » عن التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين أكد أن العقل عندما يبحث فى موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات إلى المجال الإنسانى العملى يصبح حرًا.فالعالم الطبيعى ، بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن ثمة مجال للحرية فى أى علم من العلوم التى تبحث الطبيعة ، بل إن وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، فى بحث الأمور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة

الحرية . أما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الإنسانية ، فلا يمكن أن تقف فى وجهنا تلك القيود التى تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، إذ أن الروح الإنسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والإرادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعى ، وعلى أن تُشرع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأى قيد خارجى .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعى الخاضع للضرورة ، والذى تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوى أو الأخلاقى الذى ينفرد به الإنسان ، والذى يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذى يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض أساسًا مع الحرية ، وبأن المجال الإنسانى يكون حرًا حين لا يصبح موضوعًا لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فإن الكثيرين نظروا إلى العلوم الإنسانية التى تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بإمكان إيجاد تفسير مبنى على فكرة الحتمية ، لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضًا مع حرية الفعل الإنسانى ، إذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحيد عنه . وحين يصبح الإنسان جزءًا من الطبيعة ، خاضعًا لقوانين مشابهة لتلك التى تخضع لها الحوادث الطبيعية ، أى حين يتحقق الهدف الذى يرمى إليه كل علم يبحث الإنسان مستخدمًا مناهج العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الإنسان ـــ تبعًا لوجهة النظر هذه ـــ قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لأن مشكلة الحرية لا تثار إلا منذ اللحظة التى يعد فيها الإنسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدمًا .

ففى العصر الحديث أصبحت الصورة التى يرسمها العلم للكون تتصف

بالآلية ، ولا تترك مجالاً لقيم الإنسان ورغباته . أصبح العالم موحشًا ، غير مكترث ، يسير فى طريقه المرسوم بدقة وانضباط لا مكان فيهما لمشاعر الإنسان . وعلى حين أن العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الإنسان ، فتجعله محتشدًا بالملائكة والأرواح والقوى الغيبية ، وتعطيه مسارًا متجهًا إلى تحقيق غايات إنسانية ، وتطبع القيم الإنسانية على الكون فى مجموعه وفى كل جزء من أجزائه ، فإن العصر الحديث أوجد انفصالاً قاطعًا بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الإنسان فى البحث عن مكان لحريته فى هذا الكون الأصم ، وأصبح الاهتمام بمشكلة الحرية عامًا بين الفلاسفة ، لأن التعارض أصبح واضحًا وقاطعًا بين الشعور الإنسانى بالحرية وبين الضرورة الكونية التى تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور . وبعبارة أخرى ، فعندما بدا للإنسان أن صورة الكون الجديدة ، كما رسمها العلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

إن المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياة والكون ، وهى المعرفة التى يستهدفها العلم الحديث ويستخدم مناهجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو فى نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الإنسان . فالوصول إلى معرفة شاملة بالطبيعة وبالحياة ، معناه أن كل شيء قد أصبح واضحًا محدد المعالم ، بحيث لا يعود هناك إلا طريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الإنسانى . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقًا للقاعدة التى يمليها عليه عقله ، بل يكون الأقرب إلى المعقول هو إلزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهى شروط وحيدة لا بديل لها . ومما يبرز هذا الالزام أن خروج المرء عنه يعنى إلحاق الضرر بنفسه وبالآخرين . وهذا يعنى أن العلم الشامل ، على المستوى الإنسانى ، لا يترك مجالاً لحرية التصرف ، أو للسلوك

غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدمًا .

هذه المشكلة ، التى أثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة أخرى سبق أن أثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الإلٰهى . فقد بدا للبعض أن شمول العلم الإلٰهى وإحاطته بكل شىء يتعارض مع مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله إنسانًا وقد كان بعلمه الشامل يعرف مقدمًا أنه سيرتكب الشر ؟ إن الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، أى أن فعل الخلق يستتبع علمًا شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسؤولاً أمام من خلقه ، ومن أحاط علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه فى المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستيبنج » وجهة النظر هذه حين أكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقًا وفكرة الله بوصفه قاضيًا[١] . فكيف يكون خالق الشىء حكمًا عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدمًا ما سيترتب على هذه الطريقة الخاصة فى التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذى دفع اللاهوتيين إلى أن يبتدعوا فكرة « حرية استواء الأطراف Liberté d'indifférence » ، بوصفها تلك الحرية التى منحت للإنسان بحيث يكون أمامه فى كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما . فالله قد شاء أن يمنح الإنسان القدرة على أن يحدد لنفسه المسلك الذى يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ، والمسؤولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال فى أن هذا الحل يؤدى إلى تحقيق قدر من الحرية للإنسان ، ولكن على حساب شمول العلم الإلٰهى : إذ أن إتاحة ممكنات متعددة أمام السلوك

---

(١) Stebbing L. Susan: Philosophy and the Physicists. Dover Paperbacks 1958, pp. 247 - 249.

الإنسانى لن يكون أمرًا يستتبع مسؤولية أمام الله إلا إذا كان اختيار الإنسان لواحد من هذه الممكنات أمرًا خارجًا عن نطاق العلم الإلـٰهى الشامل، وإلا عدنا مرة أخرى إلى التعارض بين العلم الإلٰهى الشامل والمسؤولية أمام الله . وهكذا يكون فى هذا الحل ذاته تأييد للتعارض بين شمول العلم الإلٰهى وبين الحرية الإنسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية إلا بتضييق نسبى لنطاق العلم الإلٰهى .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بإيضاح وجهة النظر التى تؤكد وجود تعارض أساسى بين العلم والحرية ، وتذهب إلى أن ازدياد إحكام البناء العلمى يؤدى حتمًا إلى تضييق نطاق الحرية ، وإلى أن الحرية لا تزدهر بحق إلا فى ظل مذهب يرخى من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكنات متعددة تستوى فى أهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل أحدها دون الآخرين . أى أن الحرية ، فى نظر أصحاب هذا الرأى ، لا تقوم لها قائمة إلا بقدر ما يتخلى العالم عن فكرة الضرورة ويستعيض عنها بفكرة العرضية ، أو بقدر ما يتنازل عن الحتمية لكى يؤكد أن مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد أو متعين منذ البداية .

٤ — التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التى تؤكد وجود تعارض أساسى بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعًا إلى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الإنسان مواكب لتقدمه فى العلم ، على حين أن الجهل مظهر من أوضح مظاهر عبودية الإنسان . وابتداء من هذه المقدمة التى لا تحتاج إلى برهان ، لأنها مستمدة من تجربة المجتمعات التى ارتكز عليه أنصار الرأى السابق ، لكى يهتدوا إلى أوجه الخطأ أو النقص فيها ، لم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا إلى الأساس النظرى الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذى

تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الإنسان .

ولقد كان لزامًا على هؤلاء المفكرين أن يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التى تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين أن الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والإرادة . ذلك لأن تأكيد هذا الانفصال يعنى ، فى نهاية الأمر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث فى الأمور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أن الحرية مفهوم عملى فى أساسه ، يحققه السلوك البشرى ، ولا يتأثر بالحقيقة النظرية فى قليل أو كثير .

هذا الرأى ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظرى والعملى فى حياة الإنسان ، ويتصور العلم عاكفًا على الكشف النظرى للحقائق دون أى اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقطن — كما أراد لها أفلاطون — فى عالم مثالى مفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضى أو بالتطبيقات العملية . ولسنا فى حاجة إلى جهد كبير لكى نثبت بطلان هذا الانفصال غير المشروع بين مجال النظر ومجال العمل أو التطبيق ، إذ أن العلم ، فى كل كشف نظرى يبلغه ، يحرز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أوثق الارتباط ، ولا يمكن فصلها عنه إلا تعسفًا .

ليس هناك ، إذن ، انفصال بين مجالى الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملى وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى إلى كشف أسباب الظواهر — وهو سعى يبدو نظريًا خالصًا — يقدم إلينا فى الوقت ذاته الوسائل التى تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر ، وبالتالى إثبات حريتنا إزاء الضرورة الطبيعية . بل إن المبدأ العام الذى يرتكز عليه الجهد العلمى ، ولا يكون هذا الجهد مفهومًا بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو فى ذاته عامل عظيم الأهمية فى تحقيق الحرية الإيجابية للإنسان . فهذا المبدأ يعنى

أن كل جهد يبذله الإنسان يمكن أن يحقق النتائج المقصودة منه، إذا كان هذا الجهد متجهًا فى الاتجاه الصحيح ، وأننا لو غيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه أن مبدأ الحتمية ، الذى يبدو فى ظاهره مبدأ نظريًا بحتًا ، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العملى الإيجابى ، أى من حيث هى بلوغ أهداف فعلية مطابقة لما نبذله فى سلوكنا من جهد ، وسائرة فى نفس الاتجاه الذى يسير فيه هذا السلوك . أما لو تخيلنا أن مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أى إذا تصورنا أن كل شىء فى الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية ، إما لأن هناك قدرًا محتومًا يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، وإما لأن العرضية الشاملة هى التى تسود ، بحيث لا يتعين أن تؤدى نفس الأسباب إلى حدوث نفس النتائج — لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مستحيلة ، إذ أن هذا معناه أن أى جهد نبذله لن يكون له أى أثر ، وأن كل شىء إما أن يحدث بطريقة مرسومة مقدمًا بغض النظر تمامًا عن الجهد الذى نبذله وإما أن يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر . وفى كلتا الحالتين تختفى العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التى نتوقعها منه ، أو التى نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فإن فكرة العرضية الشاملة التى تستبعد كل حتمية ، والتى بدا لنا من قبل أنها هى التى تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزًا منيعًا فى وجه كل حرية إيجابية نستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك أن سيادة العرضية لا تقل تعارضًا مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، أو القدرية التى لا تترك مجالاً لأى تصرف فردى . وبالحتمية العلمية وحدها ، أعنى بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية أن تتحقق إيجابيًا ، بحيث تترتب على الأفعال الإنسانية كل النتائج التى نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم أقوى أداة

لتحقيق حرية الإنسان فى مظهرها الإيجابى الفعال : أعنى تلك الحرية التى تتجلى فى سيطرة الإنسان على الطبيعة بمزيد من الإحكام ، وفى قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من أن هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تأكد إلى أقصى حد بفضل كشوف العلم الحديث ، فإن فى وسعنا أن نجد لدى مذهب يونانى قديم ، هو المذهب الرواقى ، استباقًا لهذا الاتجاه : إذ أن الرواقيين كانوا بدورهم يربطون بين فهم الإنسان للضرورة السائدة فى الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالإنسان ، فى نظرهم ، يظل عبدًا لانفعالاته ما دام يستسلم لها ، وينظر إليها كما لو كانت قوة لها كيانها الخاص ، تطغى على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل إلى إدراك أن انفعالاته ليست إلا جزءا ضئيلا من القوانين الكلية للطبيعة ، وإلى أن الأسباب التى تؤدى إلى ظهور هذه الانفعالات ليست إلا حوادث ضرورية كان ينبغى أن تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئًا ، فعندئذ يستطيع عقله أن يترفع عن الاستسلام للانفعال ، وأن يوجه إرادته إلى موقف من « الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف فى النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقيضة العلم والحرية ، رأى اسبينوزا القائل إن حرية الإنسان تتحقق إذا ما استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة فى الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم تحرر الإنسان من عبودية الانفعالات ، وبقدر إدراك الإنسان للضرورة الكونية يكون حرًا . ولا جدال فى أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين رأى اسبينوزا هذا وبين الرأى الرواقى ، حتى إن الكثيرين نظروا إلى موقف اسبينوزا على أنه ترديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع أن نلمح اختلافًا رئيسيًا بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهى التحرر من الانفعال ، و لم

يكن يجعل للعقل من دور إلا إدراك مبدأ الضرورة الكونية فحسب . أما اسبينوزا فإنه يتجاوز هذا الموقف السلبى ، مع استيعابه له ، ويؤكد أن المعرفة والفهم فى ذاتهما ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للإنسان حريته بمعناها الصحيح . فإدراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهمًا عاقلاً للقوانين الكونية . وفى العمل العقلى الذى نربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحررنا ، وما التخلص من الانفعالات إلا خطوة تمهيدية تهيئ السبيل لتلك الممارسة العقلية التى هى أشرف غاية يمكن أن يستهدفها الإنسان . وهكذا يتفق رأى اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه — والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيدًا أرقاء بالفعل ، تهدف إلى التخلص من مظاهر الانفعال التى تتملك النفس البشرية ، دون أن تفكر على الإطلاق فى السيطرة على الظروف الخارجية التى تولد هذه الانفعالات ، لأن تلك الظروف خارجة تمامًا عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت فى عصر الكشف العلمى وبداية التصنيع ، تؤمن بأن من الممكن السيطرة إيجابيًا على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التى تؤثر فى الإنسان ، ولا تكتفى بأن تقصر مجال اهتمامها على الإنسان من الداخل لكى تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الرأى الذى يربط إيجابيًا بين الحرية والعلم معبرًا عن وجهة نظر الكثيرين فى الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا فى حاجة إلى سرد أمثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التى أصبحت لهذا الرأى فى الآونة الأخيرة . ولكن يكفى أن نشير إلى أن مذاهب فكرية متباينة أشد التباين قد أخذت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، فى الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبنى على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ،

ويؤكد أنه لا حرية فى ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وأن الحرية ليست إلا الاستغلال القائم على الفهم ،لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الإنسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية إلى هذا المبدأ ، الذى رأينا أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الإنسانى ، هو أنها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط — ربما على نحو أوثق — بينها وبين فهم قوانين المجتمع . فحرية الإنسان لا تتحقق كاملة إلا إذا استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة فى تطور المجتمعات البشرية ، ويصل إلى القوانين المتحكمة فى هذا التطور ، ويستخدمها من أجل الوصول إلى مرحلة القضاء التام على استغلال الإنسان للإنسان .

٥ — الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استُخدمت به كلمة « العلوم » حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو بقوانين الحياة الإنسانية . ولكن هناك مجالاً آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التى لا بد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر أنواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعًا مخالفًا حين تطبق على هذا المجال ؟

إن كثيرًا من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففى الحالة الأولى يبدو سلوك الآخرين ، فى أغلب الأحيان ، خاضعًا لعوامل ضرورية ، أما حين أتأمل سلوكى الخاص فإنى أشعر بنفسى حرًا من كل قيد . والمشكلة فى هذه الحالة هى أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكى ، أن ينسبوه إلى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة فى آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية إلى السلوك بوضوح تام فى حالة القدرة على التنبؤ. فالعلم يسعى إلى أن يمنح الإنسان القدرة على التنبؤ بمجرى الحوادث الطبيعية ، وبسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقدمًا بأكبر عدد ممكن من الظواهر . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ « علميًا » بما سيسلكه بناء على دراسة وافية بسوابق سلوكه ؟ هذا طبعًا مستحيل ، ويتنافى مع ما يحدث عمليًا . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلى بالحرية يظل قائمًا مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الإنسان . بل إننى لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكى محاولة عقيمة ، لأنى أنا صانع أفعالى ، فلا أحتاج إلى تتبع العوامل المتحكمة فيها ، والتى يمكن أن تساعدنى على التنبؤ بها .

فى هذه الحالة نجد أن عدم قابلية سلوك المرء الداخلى للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقًا بمعرفته لنفسه ، لا يتعارض على الإطلاق مع شعور المرء بالحرية . بل إن هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذى يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه فى بقية الحالات : فتبعًا لوجهة النظر التى عرضناها من قبل ، والتى تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتنافى الحرية مع قابلية الظواهر الإنسانية للتنبؤ : فإذا تنبأت بأن شخصًا أعرفه جيدًا سيرفض لونًا معينًا من الطعام قُدّم له ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن حرًا فى رفضه هذا . وبعبارة أخرى فإن الجهد الذى يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتنافى مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعنى معرفة المرء بنفسه : إذ أن المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياسًا على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عددًا لا نهائيًا من العوامل التى يكاد يكون من

المستحيل الإحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها — في حالة مجرد اختيار بسيط نقوم به — عمرًا بأكمله ، بل أيضًا لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضروريًا في تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافًا جذريًا عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلي بالحرية يقابله ، ويرتبط به في الوقت ذاته ، شعور آخر لا يستطيع أحد أن ينكر أهميته في حياة الإنسان الأخلاقية ، وأعني به الشعور بالمسؤولية . هذا الشعور يتخذ ، في الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذي طرأ على مفهوم المسؤولية ، بحيث تحولت من مسؤولية أمام طرف خارجي ، كالمسؤولية أمام سلطة المجتمع ، أيًا كان طابعها ، إلى مسؤولية داخلية لا يتصل الفرد فيها إلا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسؤول في آن واحد . وإنما الذي يعنينا هنا أن مشكلة المسؤولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للإنسان : أعني أن الإنسان لا يعد نفسه مسؤولاً إلا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعلهّ ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعاته المستقبلية في حسبانه أيضًا ، لكي يستيقن من مدى دخول فعله في الإطار الذي يرسمه لحياته في المستقبل . ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن فكرة المسؤولية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلة العلاقة بين الحرية والعلم ، بل إن من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، في أحد جوانبها ، طابعًا ثلاثيًا ، يكون أطرافه هم : العلم ، والحرية ، والمسؤولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المشكلة في طابعها الثلاثي هذا ؟

ولقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الإلٰهي الشامل وبين فكرة الثواب والعقاب ، أي بينه وبين مبدأ المسؤولية أمام الله ، وتحدثنا عن

الصعوبة التى يواجهها الفكر الإنسانى عندما يتصور الله بوصفه خالقًا ويتصوره فى الآن نفسه بوصفه قاضيًا ، أعنى عندما يتصور الخلق الإلهى للإنسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ، ويتصور الجزاء الإلهى للإنسان على أنه محاسبة من الله لنفس الإنسان على أفعاله المترتبة على طبيعته هذه ، أى على أنه تعبير عن مسؤولية الإنسان أمام خالق طبيعته التى تسببت فى هذه الأفعال . فى هذه الحالة نجد تناقضًا واضحًا بين العلم ، مفهومًا بمعناه الإلهى الشامل ، وبين الحرية وما يترتب عليها من مسؤولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الإنسانى ؟ أعنى هل يؤدى العلم الإنسانى إلى الحد من المسؤولية الأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدى إلى الحد من الحرية ؟

إذا بحثنا هذه المشكلة فى أبعادها الثلاثة التى أشرنا إليها من قبل ، أعنى إذا حللنا العلاقة الثلاثية القائمة بين العلم (أو المعرفة) والحرية والمسؤولية ، لتكشفت أمامنا ، منذ البداية ، نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلمون بأن الحرية شرط أساسى للمسؤولية . ولم يكن التناقض الذى أشرنا إليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقًا والله بوصفه قاضيًا سوى تعبير ضمنى عن إيماننا بأن المسؤولية لا يكون لها معنى فى ظل انعدام الحرية ، أعنى فى الحالة التى يكون فيها مصدر الأفعال الإنسانية خارجًا عن الإنسان نفسه ، أو تكون فيها تصرفات الإنسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للإنسان ذاته دور فى إيجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الإنسان مسؤولاً عن أفعال لم يكن هو ذاته مصدرها ، أو قام بها مرغمًا ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة فى الوعى الأخلاقى ، وهى المراحل التى تكون فيها حرية الفعل شرطًا لا غناء عنه لقيام المسؤولية . ومع ذلك فإن المسؤولية ذاتها تفترض مقدمًا نوعًا من

الحتمية : إذ أن عملية وضع المرء موضع المسؤولية ، تفترض وجود اتصال ضرورى بين الشخص حين قام بالفعل الذى يُسأل عنه ، وبينه فى اللحظة التى يُسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببى واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك فإن نتيجة المسؤولية وهى الجزاء — سواء أكان جزاء معنويًا أو ماديًا — تفترض الحتمية ، لأن هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سببًا للفعل ، كما أن المفروض أن هذا الجزاء سوف يكون له تأثير معين فى الشخص ، فيشجعه على فعله المحمود ويثنيه عن الفعل المذموم ، ومثل هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أمامنا تلك النقيضة بوضوح : إذ أن المسؤولية تفترض الحرية **قبلها** ، أى كشرط ممهد لها ، وتفترض الحرية **بعدها** ، أى بوصفها أساس تبرير فعل المسؤولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة أخرى ، فإذا كان علمنا بأصل الفعل الذى نحاسب عليه الشخص غير ضرورى ، لأننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فإن علمنا بالنتائج التى ستترتب على محاسبتنا له ضرورى حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا يتلخص الموقف فى أن المسؤولية تقتضى الحرية مقدمًا ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، أى الحتمية ، فى المرحلة اللاحقة ، كما أن المسؤولية لا تشترط العلم فى البداية ، ولكنها تفترضه وتشترطه فى النهاية .

هذه النقيضة تنطوى ضمنًا على الاعتقاد بأن الحرية ، فى مقابل الحتمية ، هى المقدمة الضرورية لقيام المسؤولية ، وهو الاعتقاد الذى قلنا من قبل إنه ، بالنسبة إلى الذهن العادى ، يكاد يكون قضية مسلمًا بها . فهل يصمد هذا الاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتمية تتنافى مع المسؤولية ، بمعنى أن السلوك الذى تُعرف أسبابه وتحدد مقدمًا لا يمكن أن يكون سلوكًا يُسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأى لا يقدم إلا فى حالة الأفعال التى تستوجب اللوم

فحسب . فحين يكون الجزاء المترتب على المسؤولية عقابًا ، عندئذ نبحث فى مقدمات الفعل الذى استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلاً « حرًا » ، أى أنه كان فعلاً وقع نتيجة لأسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسؤولية المرء عنه أو ننفيها نفيًا تامًا . أما فى حالة الأفعال التى تستحق المدح والإطراء ، والتى يكون الجزاء فيها ثوابًا ، فإننا لا نحاول على الاطلاق أن نخفف من مسؤولية الفاعل ، أو من مسؤوليتنا نحن إذا كنا فاعلين ، عن طريق الإشارة إلى وجود سوابق ضرورية وحتمية للفاعل . وكما قال منكوفسكى : « فلست أعرف شخصًا رفض اللجيون دونور (وسام الشرف الفرنسى) بحجة أنه من أنصار الحتمية »[١] . ومع ذلك فالمبدأ واحد فى الحالتين ، فلماذا إذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح على أساس أننا لم نكن أحرارًا كل الحرية فى القيام به ، وأن هناك سوابق ضرورية هى التى جعلت من المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا نقتصر فى استخدامنا لهذه الحجة على الحالات التى نكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هذه الحقيقة وحدها كفيلة بأن تشككنا فى صحة الاعتقاد الشائع بأن المسؤولية لا قيام لها فى ظل الحتمية ، أى فى ظل المعرفة الدقيقة بالأسباب الضرورية المؤدية إلى ظهور الفعل .

وواقع الأمر أنه ليس من الصعب على المرء تصور مسؤولية بدون حرية كاملة ، أعنى مسؤولية فى إطار علم جزئى غير كامل بمقدمات الفعل الذى يُسأل عنه المرء . فالمسؤولية القانونية تفترض قدرًا معينًا من الحرية ، ولكنها لا تفترض حرية مطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحتم إطاعتها ، سواء بحرية أم بغير حرية . وبعبارة أخرى فإن عملية

---

(١) Minkowski E., dans: Enquète sur la libertè, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

البحث عن دوافع الفعل ، التى يقوم بها القانون من أجل تحديد مسؤولية الفاعل ، لا تستمر إلا إلى حد معين ، بدليل أن القانون لا يظل يتعقب الأصول الوراثية للفاعل ، مثلاً ، لكى يهتدى فيها إلى الأسباب التى ربما كانت قد تحكمت فى جريمته ، مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الأصول عناصر يفيد منها العلم فى الكشف عن عوامل كانت مُقَيِّدة لحريته ، هى التى دفعته إلى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسؤولية الأخلاقية تنطوى على قدر من الموازاة مع المسؤولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاق هو « القانون وقد اتخذ طابعًا باطنًا »(١) ، فمن الممكن القول إن المسؤولية الأخلاقية تفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت إلى المجال الباطن فى الإنسان ، ويتوجب على المرء إطاعتها مثلما يتوجب عليه إطاعة نصوص القانون . فى هذه الحالة لا تفترض المسؤولية حرية كاملة ، بقدر ما تفترض إطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . أى أنه إذا لم تكن الحتمية مؤدية إلى إعفاء المرء من المسؤولية القانونية ، ألا يثير ذلك احتمالاً فى أن تكون المسؤولية الأخلاقية بدورها ممكنة فى ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

إن من المسلَّم به أن هناك اختلافًا أساسيًا بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية : فالقانون « نفعى » يستهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويراعى فى عقوباته أن تكون رادعًا للآخرين ، لا جزاءً للفاعل وحده . أما الأخلاق فهى شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت أكثر اهتمامًا بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتنافى مع وجود الحتمية . ولكن ألا يجوز أن يكون فى الأخلاق بدورها جانب نفعى ، بحيث أننى عندما ألوم نفسى على فعل خاطئ ، لا أوجه هذا اللوم إلى نفسى على أساس أننى كنت أستطيع أن أسلك بطريقة مخالفة ، (إذ أن هذا مستحيل فى

---

(١) Farrer Austin: The Freedom of the Will. Scribner, New York, 1958, p. 254.

رأى مذهب الحتمية) ، بل أوجهه على أساس أننى آمل ، بهذا اللوم ، أن أتجنب تكرار مثل هذا الخطأ فى المستقبل ؟ فى هذه الحالة تكون المسؤولية ممكنة فى ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على أن هذا التعارض يمكن أن يزول ، بمزيد من السهولة ، إذا رجعنا إلى تجربتنا الباطنة . فمهما كان رأى المرء فى مشكلة الحتمية ، وهل هى السائدة فى العالم ، أم أن الحوادث فيها عنصر أساسى من العرضية ، فإنه لا يستطيع أن يتخلص من شعوره الداخلى بالمسؤولية ، أى أن الجمع بينهما ممكن بلا تعارض فى داخل الشخص الواحد . وتعليل ذلك ميسور : إذ أن الحتمية مبدأ لا شخصى ، شامل ، على حين أن المسؤولية ظاهرة معيشة ، تعد من المعطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الإنسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد إلى ما لا نهاية فى المكان والزمان ، على حين أن المسؤولية تجربة حية شخصية، تحدث فى زماننا ومكاننا الخاصين، ولها حدودها المعلومة. ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على أرض واحدة ، فإن التعارض بينهما لا بد أن يكون مصطنعًا .

وأخيرًا ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسؤولية ، التى تفترض الحرية ، وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى أن نتذكر أن هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا فى موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثًا فلسفيًا كاملاً يجعل الحرية كامنة فى نفس علمنا بالأسباب المتحكمة فى السلوك ، وإدراكنا الواعى بها ، لا فى حالة العماء والتخبط التى تبدو فيها أفعالنا مفتقرة إلى أى سبب .

من الحرية النظرية إلى الحريات العملية :

ليست التأملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى فى العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لأن الاتجاه النظرى للمفكر لا بد أن يكون

له تأثير فى طريقة تناوله للأمور من زاويتها العملية . ومن الزيف أن نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، إذ أن التجربة الإنسانية تشهد فى كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفى حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال فى نظرتهم إلى الحريات العملية : إذ أن الفلسفات التى تقيم تعارضًا بين العلم والحرية ، لا تنادى عادة بمبدأ السعى الإيجابى من أجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين أن تلك التى تزيل هذا التعارض تفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبذل جهوده الإيجابية فى سبيل توسيع نطاق الحريات الإنسانية .

ومعنى ذلك أن انتقالنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التأملى ، إلى بحثها على المستوى الإنسانى الواقعى ، ليس انتقالاً من مجال إلى مجال مخالف له ، وإنما هو انتقال من الوجه النظرى إلى الوجه التطبيقى لنفس المجال . وإذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى فى هذه المشكلة ، ويؤكدون أن أمثال هذه التأملات الفلسفية إنما هى مناقشات عقيمة يقوم بها أشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية فى مواجهة مباشرة ، فإن من واجبنا أن نؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، وأن نثبت أن الأبعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تتضح إلا عن طريق إدراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى اخترنا أن نعالجها فى القسم التالى من هذا البحث أن هناك تداخلاً وثيقًا بين جانبى المشكلة هذين ، وأن المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيدًا من الوضوح وتحدد المعالم ، وتنتقل إلى مجال التطبيق الواقعى ، بفضل المناقشة العملية التى سننتقل إليها الآن .

١ ـــ مشكلة الحرية فى العلوم المختلفة :

أولى المشكلات التى يتعين علينا أن نعرض لها فى هذا الجزء من بحثنا هى النتيجة التى تصل إليها العلوم المختلفة بالنسبة إلى مشكلة الحرية . وينبغى أن نلاحظ ، منذ البداية ، أننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لرأى مختلف العلوم فى هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير أبعاد بحث كهذا ، بل إننا سنكتفى بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم فى هذه المشكلة . كذلك فإن العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، إذ أن الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل إن الرأى الذى نقول به فى هذا الصدد يمكن التوصل إليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . وأخيرًا ، ينبغى أن يُلاحظ أن هذا الموضوع يمثل جسرًا يمكن العبور عليه من البحث النظرى إلى البحث العملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، إذ أن المسائل التى تُعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، أو على الأصح ، تمهد للانتقال من أحدهما إلى الآخر .

أ ـــ الفيزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بأن القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير فى اتجاه يمكن حسابه مقدمًا بدقة كاملة إذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على أن السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الإنسانية ، وعلى أن هذه الحرية لا يعود لها معنى فى عالم تتحكم القوانين الضرورية فى كل ما يقع فيه من أحداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية فى الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، فى لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التى تمارس

تأثيرها فى الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، فى تلك اللحظة ، جميع الأشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع أن يضم حركات أكبر الأجسام فى العالم ، وحركات أصغر الذرات ، فى صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يُخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة إلى عقل كهذا ، لن يكون هناك شيء غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين أمام ناظريه » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعى فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية . ولكن هل يمكن القول إنها تؤثر فعلاً فى نظرتنا إلى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع أن هذه الصيغة فرضية فى أساسها : فهى تتحدث عن حالة غير متحققة فعلاً ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم فى لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل إن مسألة إمكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وأن أهم ما فى الأمر هو المبدأ نفسه ، فى صورته الموضوعية ، فينبغى أن نلاحظ أن هذا المبدأ لا يمس الحرية الإنسانية . إنه يؤكد إمكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل فى مسار السلوك الإنسانى على الإطلاق ، وسيظل هذا السلوك يسير فى مجراه دون أى تدخل خارجى .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لابلاس » هو أنها تعنى إلغاء الحرية ، وكان من المألوف فى أوساط المفكرين أن يقال إن علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الإنسانية. ومن هنا كان الحريصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذى أوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة فى العلم الطبيعى .

وحانت هذه الفرصة فى أوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم فى علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدى ، وأصبح انعدام التعين أو اللاتحدد كامنًا فى قلب جزيئات العالم المادى ، وثبت

أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزيئات مستحيل ، لأن عملية الملاحظة ذاتها تتدخل فى إحداث نوع من الانحراف فى هذا المسار ، بحيث تكون هناك قفزات غير متوقعة فى دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل إلى استخلاص نتائج تقضى على الحرية الإنسانية من صيغة لابلاس التى تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم إلى استخلاص نتائج تؤكد أن علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الإنسانية ، بعد أن ثبتت استحالة الحتمية بمعناها التقليدى . وكان أصحاب هذا الرأى من بين العلماء المشهورين فى أوائل القرن العشرين . فهذا إدنجتن Eddington يقول فى أحد مؤلفاته : « نستطيع أن نلاحظ أن العلم يسحب بذلك (أى بإدخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ) معارضته المعنوية لفكرة حرية الإرادة . فأولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهنى ينبغى أن يفعلوا ذلك بوصفه نتيجة لدراستهم للذهن ذاته ، لا على أساس أنهم بذلك يجعلونه أكثر تلاؤمًا مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية »[١] . وفى كتاب آخر يقول : « إن الثورة فى النظرية العلمية ، التى طردت الحتمية من الفيزياء الحالية ، لها نتيجة هامة هى أنه لم يعد من الضرورى افتراض أن الأفعال البشرية محتمة مقدمًا بصورة كاملة . وعلى الرغم من أن باب الحرية البشرية قد فتح ، فإنه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكنى أعتقد أن هذا يكفى لتبرير إعادة توجيه نظرتنا إلى المشكلة ... »[٢] ثم يقول : « وهكذا نستنتج أن نشاط الوعى لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللاتعين السائد

---

(١) The Nature of the Physical World. Ann Arbor Paperbacks, 1958. p. 295.

(٢) New Pathways in Science. Ann Arbor, 1959, p. 87.

حاليًا يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه »[١] .

وبنفس الألفاظ تقريبًا يقول جيمس جينز James Jeans : « إن الفيزياء الجديدة (فيزياء اللاتعين) قد أظهرت على الأقل أن مشكلتى العلية وحرية الإرادة فى حاجة إلى صياغة جديدة . وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لو كانت توصد الباب المؤدى إلى أى نوع من حرية الإرادة ، فإن الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بل يبدو أنها توحى بأن الباب يمكن أن يُفتح — لو استطعنا أن نهتدى إلى المقبض . إن الفيزياء القديمة قد كشفت لنا عن عالم كان يبدو أقرب إلى السجن منه إلى المسكن ، أما الفيزياء الجديدة فتكشف لنا عن عالم يبدو كما لو كان صالحًا لأن يكون مسكنًا ملائمًا للناس الأحرار لا مجرد مأوى للحيوانات »[٢] . ويرى جينز أن مبدأ اللاتعين عند هيز نبرخ يؤدى إلى الاعتقاد بأن « مسامير العالم » قد تفككت قليلاً ، ودخل فى جهاز العالم عنصر من « الخلخلة » ، لا لأن صنعة العالم ناقصة ، بل لأن كل شىء لم يكن محكومًا تمامًا منذ البداية ، بحيث أصبح يترك مجالاً للحرية(٣) .

هذه الاستنتاجات المبنية على التطورات الحديثة فى علم الفيزياء ، والتى تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الإنسانية ، تقع فى أخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن يتنبه إليها فى وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسة المندفعة التى لازمت هذه الكشوف فى أول عهدها ، وأصبحنا أقدر على تأمل « أزمة » علم الفيزياء المعاصر بطريقة موضوعية . والواقع أن من حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاع الحماسى عن الحرية : هل كان مكتوبًا على الحرية الإنسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكى

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

(٢) Physics and Philosophy. Ann Arbor, 1948, pp. 215 - 216.

(٣) The Mysterious Universe, P. 27.

تدعمها ؟ وهل كان الإنسان عاجزًا عن إثبات حريته طوال تاريخه السابق ؟ لقد كان « منكوفسكى » على حق حين قال باستنكار : « فى أيامنا هذه ، اعتقد البعض أنه استخلص حجة لصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثة . ولكن الواقع أن الحرية الإنسانية لا بد أن تكون مريضة حقًا إذا بحثت عن حجج كهذه فى هذا الميدان . أليس الأقرب إلى المعقول أن نتساءل ، على عكس ذلك ، عما إذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة إلى قلوبنا ومغرية لأنها تسير ، بقدر ما يمكنها ، فى الطريق الذى سارت فيه الحرية الإنسانية ؟ »[١] .

ولا جدال فى أن قليلاً من التعمق فى بحث هذه الحجج يقنعنا بأنها تخلط ، على نحو مؤسف ، بين مستويين للظواهر : المستوى الذرى ، من جهة ، والمستوى المعتاد فى حياتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثار إلا على المستوى الثانى ، لأنها تتعلق بالسلوك الإنسانى فى هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل إليه من نتائج فى مستوى الجزيئات الدقيقة ، على سلوكنا فى العالم اليومي بأبعاده المألوفة . وحتى لو كانت اللاحتمية هى القاعدة فى مجال الوجود الأصغر ، فإن كل الأنساق الأكبر من ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرى لا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيرًا دقيقًا عن هذا التعجل فى تفسير النتائج العلمية تفسيرًا فلسفيًا ، والاعتقاد بأن عدم إحكام البناء العلمى هو خير ضمان للحرية الإنسانية ، فقال : « إن من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقل فى حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتمية على النفس البشرية ، ويعتقد أنه لا يستطيع تجنب ذلك إلا بتهيئة الجو للحرية فى الإنسان عن طريق كشف نوع من العرضية فى قوانين الأشياء . ولكن الخطر

---

(١) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154.

الذى تتعرّض له الحرية يظل موجودًا عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية في موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن إلا أن تكون نقطة بداية لتحديد أدق للموضوع . والواقع أنه قد تضافرت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد ، هو إضعاف قيمة العلم لكى تتيح من جديد إمكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعليّة قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة فى عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكأن المطلوب هو إيجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، تتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقًا إلى العالم إلا بفضل هذه الثغرات ... والواقع أن نجاح هذه المحاولات أمر مشكوك فيه ... فما هى فى الحقيقة سوى تفسير فلسفى متعجل لأزمة للعلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال إذن فى أن لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل فى التاريخ شاهدًا على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد فى حالة العلم الذى يعمل على زيادة مرونة مناهجه، وسيلة لتبرير الحرية الإنسانية على نحو لا يخلو من المخادعة »(١) .

خلاصة القول إذن إن علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية فى الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات فى مبدأ الحتمية ، بل إن الحرية الإنسانية تظل على ما هى عليه ، سواء أكانت الحتمية أم اللاحتمية هى المبدأ السائد فى الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة فى علم الفيزياء لا تؤثر ، إيجابًا أو سلبًا ، على موقفنا من الحرية الإنسانية . ولكن هل يعنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ ألا يحتمل أن تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الإنسانية ؟ تلك مشكلة سنرجىء الكلام عنها مؤقتًا ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود إلى معالجتها فيما

---

(١). Nabret, Jean: L'Expérience intérieure de la Liberté. Paris P. U. F., 1924 pp. 263. 264

بعد ، أن هذا السؤال لا بد أن يجاب عنه بالإيجاب .

ب — علم النفس :

لعل قدرًا غير قليل مما قيل فى وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره فى مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما فى الأمر أن البحث فى حالة علم النفس ينصب على السلوك الإنسانى ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعيـة . فتقدم علم النفس كان يكشف دوامًا عن أنواع جديدة من الحتمية تؤدى ، على نحو متزايد ، إلى زعزعة الاعتقاد بإمكان وجود أساس للحرية الإنسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدمًا .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ، فنحن إنما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذى يمكن أن تندرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام فى فهمنا لحقيقة السلوك البشرى . فتقدم أبحاث المخ مثلاً يؤدى إلى مزيد من الإيمان بالحتمية فى هذا المجال ، ويدفعنا إلى الاعتقاد بأن سلوكنا يرتد إلى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التى يمكن فهمها بالعلم البحت . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التى ترجع إلى عوامل كهذه ، مظهرًا من مظاهر الحرية ؟ إننا « نشعر » حقًا بأن فكرنا حر ، ولكن ألسنا نشعر فى كثير من الأحيان بأننا متمتعون بصحة كاملة ، فى الوقت الذى تكون فيها أجسامنا مصابة بأمراض خفية لا نشعر بها عن وعى ؟

إن اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التى نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان أمامنا بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقًا مما كنا نتصور . وبعبارة أخرى فهناك نسبة عكسية بين تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذى تحتله تلك الأفعال التى نسميها حرة . فهل نستطيع أن

نطمئن إلى وجود ظاهرة الحرية فى الوقت الذى نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ ألا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل إلى حد التلاشى التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، فى الحالة الأولى ، موجود فينا ، بينما الفعل فى الحالة الثانية يرجع إلى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا فى موقف جديد كل الجدة : إذ تبين أن كثيرا من الأفعال التى نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية فى الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المنوم مغناطيسيًا ، الذى يأمره المنوِّم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة فى ساعة معينة ، فيفعل ذلك فى الوقت المحدد ، وينتحل أعذارًا لفعله ، متوهمًا أنه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعا حرًا ، إلا عندما ينبئهم الشخص الذى أمره بأنه لم يكن إلا مضطرًا فيما فعل(١) . ألا يمكن إذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ؟ ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئًا ؟ ألا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفى لا ندركه عن وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعًا ، ونحاول فى الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال فى أن هذا الاحتمال قائم على الدوام . وفى أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحًا باستمرار . ولكن الذى نود أن ننبه إليه هو أن الألفاظ التى نصوغ بها هذه المشكلة تحتاج إلى إعادة نظر : فالمسألة ، فى جوهرها ، ليست فى واقع الأمر مسألة وجود عوامل قاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وإنما هى مسألة كشف أسباب لسلوكنا بعد أن لم نكن

---

(١) Wilson, John: Reason & Morals, Cambridge U. 1961 p. 59 ff.

نعرف له سببًا . وكما قلنا من قبل ، فإن الاهتداء إلى المزيد من الأسباب المتحكمة فى السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلاً) لا يعنى الاهتداء إلى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضرورى أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل إن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا إلى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكّننا من أن نفرق على نحوٍ أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول — نظريًا — إنه إذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، أى كون الفعل راجعًا إلى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وإنما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فإن التقدم الذى يحرزه علم النفس فى الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدى بالضرورة إلى تضييق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدى فقط إلى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملى ، أن الفعل الإنسانى يفترض الحرية بوصفها شرطًا ضروريًا : إذ أن هذا الفعل يغدو مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفًا محددًا إزاء إمكانات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعى .

ج — علم التاريخ :

هل يؤدى التعمق فى دراسة علم التاريخ إلى دعم شعور الإنسان بحريته ، أم إلى إضعاف هذا الشعور ؟

لا شك فى أن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضى على الشعور الإنسانى بالحرية . فكلما ازداد المرء تعمقًا فى معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طاغية كانت هى المتحكمة فى ماضى الإنسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم فى عصر معين يخيل إليهم

أنهم أحرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، وإذا أحسوا بأن أفعالهم خاضعة لقهر خارجى ، فإنهم ينسبون الحرية الكاملة إلى الحاكم الذى أخضعهم لإرادته ، أو الزعيم أو القائد الذى استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا إليها لو انهم تُركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريبًا من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل إليه أن كل ما وقع منها كان يمكن ألا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعدة منها ، أى حين يمضى من الزمن قدر كاف لكي يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفى طابعها العَرَضى بالتدريج ، لكى تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق فى دراسة التاريخ ، والابتعاد الزمنى عن وقت الأحداث ، لا تبقى فى نهاية الأمر إلا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضًا فى وقت حدوثه ، على أنه حلقة فى سلسلة مترابطة ترابطًا محكمًا .

وهكذا فإن الأحداث التاريخية تبدو أشبه ما تكوْن بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة فى طرقاته ومبانيه وأنت تعيش فى جنباته: حتى إذا ما ركبت سفينة وأخذت تبتعد عن الشاطئ ، تلاشت أمامك التفاصيل رويدًا رويدًا ، و لم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة إلا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجى فى الأفق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها فى نهاية الأمر سارية على السلوك الإنسانى عبر التاريخ بلا تخلف .

وإذن فكلما اتسعت نظرتنا إلى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشّفت لنا الخيوط الخفية التى تربط بين الحوادث فى خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دوامًا . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكشفًا ، ازددنا اقتناعًا بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر ثابتة ، وتضاءل بالتدريج

دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقريتها ، لكي تحل محلها قوى متحكمة تعلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعنى ذلك أن دراسة التاريخ تفضى إلى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدى بنا التعمق فى هذه الدراسة إلى أن نقف مكتوفى الأيدى ، ونتأمل فى يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهى تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعًا ؟

إن التاريخ ، قبل كل شىء ، من صنع الإنسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التى تطغى على القوى الفردية ، فإنها أولاً وأخيرًا عوامل بشرية . و لم تكن قوانين الماضى حتمية إلا لأن البشر أرادوها — بطريقتهم الخاصة فى السلوك — أن تكون كذلك . وإذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تمامًا عن نطاق إرادتنا ، (أى أصبحت « فى ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فإن أفعالنا فى المستقبل ما زالت خاضعة لهذه الإرادة . صحيح أننا نصور التاريخ فى المستقبل بنفس صورة التاريخ فى الماضى ، ولكن هذه طريقة فى الكلام تنطوى على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضى ، لا المستقبل . وكم من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لكى تسد الطريق أمام حرية الإنسان ، بل لكى تزيد هذه الحرية تدعيمًا . فلو ظلت القوانين الحتمية التى استخلصت من الماضى سارية على المستقبل لكان فى وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل التحكم فى مستقبلنا على نحو أفضل . أما إذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحًا فى المستقبل ، فعندئذ تكون دراسة الماضى وسيلة لكى نستخلص منه دروسًا تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمل القول إذن إن دراسة التاريخ ، التى تبدو لأول وهلة متعارضة مع حرية الإنسان ، تفتح أمام هذه الحرية مجالات جديدة ، تعصم الإنسان فى بحثه

عن مستقبل أفضل ، من الوقوع فى أخطاء الماضى ، وتقدم إليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على أفضل نحو فى سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحريات العملية

الحقيقة والحرية :

من الشائع أن ينظر المفكرون إلى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، إلخ ، على أنها غاية فى ذاتها . فهم يتصورون أن هذه الحريات هدف ينبغى أن يسعى إليه الإنسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون أن اكتساب الإنسان لها هو فى ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على أنه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الرأى إلى الصواب أن نشير إلى حقيقة واضحة ، هى أن الحرية يمكن أن تكون أداة للظلم فى حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساسًا للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين إلى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين أصحاب أعمال يمكنهم فى أية لحظة أن يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد أن تؤدى فى نهاية الأمر إلى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفًا ، وتنقلب إلى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفى هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، أداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال فى أن العلم من أهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية فى نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكبر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم أن يضع الأسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلاً ، تكتسب قيمتها

الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الأمور التى يراد منها أن تصدر حكمها عليها ، أو تشترك فى اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى ، إذ أن المرء إذا لم يكن قد تعلّم كيف يفكر فمن العبث أن يتوقع المجتمع منه أن يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة إلىّ إذا لم أكن أعرف كيف أعبر عن نفسى ، وإذا لم تكن لدىَّ معلومات عن العالم أو عن المجتمع أو التاريخ ؟ إن العلم ، دون شك ، هو الأساس الذى بدونه تكون الحريات المعروفة كلها نفاقًا أو كلامًا أجوف . والمعرفة فى ذاتها سبيل إلى الحرية ، سواء أكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات أم لم تكن . إن « الحقيقة تحرر الإنسان » ، لأن معرفة حقائق الأمور هى فى ذاتها سبيل إلى تحرير الناس من ربقة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لاتضح لنا أن قدرًا كبيرًا من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس فى واقع الأمر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف الشكلى بهذه الحريات ، وإنما هو ضمان الأسس التى يمكن بناء عليها ممارسة هذه الحريات ، عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التى توجد فى بلد يعترف اعترافًا شكليًا كاملاً بحرية الإعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة إذا كانت مليئة بالأكاذيب ، أو كانت تبدد وقت القراء سدى فى مهاترات أو تفاهات . ولو قارنت هذه الصحافة بأخرى فى مجتمع لا يتشدق إلى هذا الحد بحرية الإعلام ، ولكنه ينشر فى صحافته قدرًا أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الأخير ، فى واقع الأمر ، أعظم حرية من الأول ، إذ أن الحقيقة ، كما قلنا ، هى التى تحرر الإنسان .

ومع ذلك فإن العلم ذاته يستخدم فى وقتنا الراهن على نطاق واسع ليكون

أداة لتكبيل الإنسان بقيود خفية لا يكاد يشعر بها إلا صانعوها . ومن الغريب حقًا أن نفس هذه الأداة ، التى رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقى لكل حرية يصبو إليها الإنسان ، تتحول على أيدى كثير من الأخصائيين البارعين إلى وسيلة فعالة لصب عقول الناس فى قوالب جامدة لا أثر فيها لأى نوع من الحرية . وإذا كان التسلط على العقول والسيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهرة قديمة عرفتها البشرية منذ عهود بعيدة ، فإن الجديد فى عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم — بأكمل صورة ممكنة — على عقول تتوهم نفسها حرة ، بل توقن يقينًا بأن كل ما تمليه عليها تلك القوى المسيطرة إنما صدر عن إرادتها الحرة ورغبتها الواعية .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، فى عصرنا الحاضر ، إلى درجة عالية من الاتقان . ويكفى دليلاً على ذلك أن أشد الدول تعارضًا تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة قضيتها ، وتجد كل منها بين شعوبها من يتحمس لهذه القضية تحمسًا كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية مضادة لقضية الأخرى ، على حق فى آن معًا . وبعبارة أخرى ، فإن معيار الحقيقة المطلقة ، التى لا يختلف عليها اثنان ، لم يعد ساريًا على الصراعات السياسية والأيديولوجية فى عالمنا المعاصر ، وأصبح من المألوف أن نجد خصمين يؤمن كل منهما عن اقتناع كامل بحقيقة مناقضة لحقيقة الآخر ، دون أن يكون ثمة أمل فى وصولهما إلى حل لهذا التناقض . ففى عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة — وربما الثلاثية أو الرباعية الأطراف — أمرًا مألوفًا غير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تعليل سوى القدرة الفائقة التى اكتسبتها أساليب التحكم فى العقول فى عصرنا الحاضر : إذ أن الحقيقة فى أى موضوع واحد ستظل حقيقة واحدة ، مهما تغيرت الأزمان ، والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعنى أن هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب فى ذهن أحد الطرفين على الأقل ، إن لم يكن كليهما معًا .

وحسبنا أن نجول بأنظارنا فى عالمنا المعاصر لنرى أمثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم فى العقول من أجل اقناعها بقضية كاذبة . ففى ألمانيا النازية سيق شعب كامل ، له فى العلم وفى الفن وفى الفكر تاريخ مجيد ، إلى مجازر استنزفت منه ، ومن البشرية كلها ، أرواحًا وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ، بأشد الأساطير بطلانًا عن تفوق العنصر الآرى وامتياز الأمة الجرمانية وسيطرة الرايخ الثالث على العالم لمدة ألف سنة ، إلى آخر تلك القائمة الطويلة من الأكاذيب التى عانت الإنسانية كلها من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الغشاوة عن أعين الألمان ، حتى أدركوا مدى الزيف الذى عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربوا وماتوا من أجله ، طوال اثنى عشر عامًا . بل إن بعضًا من مجرمى الحرب النازيين كانوا ، خلال محاكمتهم ، يعربون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرانك » وزير داخلية هتلر ، وأحد كبار المسئولين عن المذابح النازية : فقد وصل ندمه إلى حد انتابته معه نوبة من الكآبة كان يستعجل معها إعدامه ، وتضمنت أقواله شواهد سيكولوجية رائعة عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتى كانت تؤدى بهم إلى ارتكاب أفعال يستحيل أن يقرها المرء لو كانت لديه أدنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالاً صارخًا على عجز العقل البشرى أمام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يُطلب إلى مئات الألوف من زهرة شباب الأمريكيين أن يموتوا فى سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلدًا تبعد عن بلادهم ألوفًا عديدة من الأميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على أن نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب إلى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فإن معظم من يقعون منهم فى الأسر ، يدركون بعد أن يزول عنهم أثر الدعاية المخدِّرة وتعرض عليهم

وجهة النظر المضادة ، أنهم كانوا يحاربون من أجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندمًا شديدًا على أفعالهم .

أما فى عالمنا العربى ، فإن الدعاية الصهيونية تقدم إلينا مثلاً صارخًا لما يستطيع التخدير المنظم للعقول أن يصل إليه من تزييف كامل لأهداف الناس وغاياتهم . فأشد الصهيونيين فهمًا لموقف بلاده لا يستطيع أن يأتى ، دفاعًا عن هذا الموقف ، إلا بحجج لاعقلية تنتمى فى نهاية الأمر إلى مجال الانفعالات الساذجة ، أو الأساطير التى عفًا عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقًا فى بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على ألفى عام . ومع ذلك فعن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون أن يكوِّنوا لأنفسهم أنصارًا متحمسين ، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، وما زالوا يحاولون ، أن يزيفوا عقول أبناء طائفتهم من أجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزًا أمام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم أحدث الأساليب العلمية فى تربية الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لمَّاح أن يقاوم تأثير هذه الدعاية حينًا من الدهر ، ولكنه فى نهاية الأمر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته — إلا فى القليل النادر — أمام الإلحاح والتكرار المستمر ، وأساليب الحضِّ الظاهر والخفى ، والإقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يوميًا فى الصحف والتلفزيون والإذاعة . وهكذا فإن الإنسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادرًا على مقاومة التزييف الذى يُفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات الشنيعة فى سلوك أمم بأكملها .

وإذا كان تأثير الدعاية ينصب أساسًا على المواقف السياسية ، والأيدلوجية ، ويزداد تركيزًا فى أوقات الحرب والأزمات بالذات ، فإن

الإنسان الحديث يتعرض ، بتأثير الإعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره إلى إضعاف مقاومة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم إلى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم تنهال على الإنسان العصرى ، والذى هو ميال بطبيعته إلى الاستهلاك ، مئات الإعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية فى طبيعته وتتوسل ، من أجل بلوغ أغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، أو بجاذبية فتاة جميلة ، أو بإرضاء غرور قارئ الإعلان والمبالغة فى تفخيمه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الأمر تحطيم مقاومة العقل وإضعاف قدرته على النقد والتمييز بالإلحاح والتكرار الذى لا ينقطع .

مجمل القول ، إذن ، إن العلم ، الذى لا تقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن أن يكون هو ذاته أداة تؤدى إلى ضياع أعظم الحريات الإنسانية قيمة ، ألا وهى حرية التفكير النقدى ، والقدرة على الحكم المستقل على الأمور . ومن ذلك ننتهى إلى أن العلم وحده ليس ضمانًا كافيًا لتحقيق الحرية عمليًا ، وإنما ينبغى أن يقترن العلم بقيم إنسانية توجه ما ينطوى عليه من قدرات وإمكانات هائلة فى الاتجاه الذى يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للإنسان .

الحرية الشخصية والبحث العلمى :

من الحقائق المعروفة أن البحث العلمى يحتاج لازدهاره إلى جو من الحرية يستطيع العالم فيه أن يجرى أبحاثه وهو آمن على نفسه ، واثق من أن النتائج التى سيصل إليها سوف تقدَّر تقديرًا موضوعيًا لا أثر فيه للتعصب أو التحيز . وربما بدا من الغريب ، لأول وهلة ، أن بداية العلم الأوروبى الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وقمع لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيل إلينا معه أن هذا العلم قد استطاع أن يشق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ،

لا بفضل ما كان يتاح له من الحرية . ومع ذلك فإن حوادث اضطهاد العلماء ، التى أصبحت مشهورة فى تاريخ العلم ، لم تكن إلا بقايا عهود غابرة كانت تتشبث عن يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح أن جاليليو قد لقى اضطهادًا قاسيًا من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه أن يتراجع عن آرائه الفلكية التى أرست الأسس الأولى للعلم الحديث ، وصحيح أن برونو قد أحرق حيًا بسبب معتقداته العلمية والفكرية ، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يعيشان فى خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا أثره البالغ فى نشاطهما التأليفى ، وفى تحديدهما لما ينبغى وما لا ينبغى أن ينشر من كتاباتهما — هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة أن الجو العام الذى كان يعيش فيه هؤلاء العلماء والمفكرون كان ، بالقياس إلى الجو السائد فى العصور الوسطى الأوروبية ، جوًا من التحرر ، وأن القوى الجديدة التى كانت قد بدأت تمارس تأثيرها فى المجتمع الأوروبى كانت أكثر تشجيعًا للعلم من القوى اللاهوتية والإقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الذى عاناه هؤلاء العلماء والمفكرون سوى صرخة الاحتضار التى كانت تطلقها — فى شراسة ، ولكن بيأس — عقليات ومصالح تعلم جيدًا أن الزمن لم يعد فى صفها وأن العصر لم يعد عصرها .

وإذن فبداية العلم الأوروبى الحديث تثبت — ولا تنفى — القاعدة المعروفة ، والقائلة إن البحث العلمى يحتاج ، من أجل ازدهاره ، إلى جو من الحرية .

ومع ذلك ، فإن التعمق فى بحث هذا الموضوع ، ولا سيما فى ضوء الأحوال السائدة فى عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغى أن يُعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشئ عن طبيعة البحث العلمى بوجه عام ، وبعضها الآخر ناشئ عن الظروف التى يمر بها هذا البحث فى عصرنا الحاضر .

١ — لا جدال فى أن طبيعة البحث العلمى ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجى دقيق ، تستلزم قدرًا من تضييق نطاق حرية العالم . وعلى سبيل المثال ، فإن الحقائق الرياضية هى المثل الأعلى للدقة العلمية ، وهى النموذج الذى يسعى إلى تحقيقه كل علم يود أن يكون منضبطًا . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف أو للتغيير والتبديل . إنها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هى عليه ، ولو حاول أن يمارس إزاءها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم إلى بلوغ الحقيقة بوجه عام : فطريق العلم صارم . يقتضى من العالم التزامًا دقيقًا لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر إزاء موضوعه إلا فى حدود معلومة . وفى هذا يختلف العلم عن الفن اختلافًا بيِّنًا، فعلى حين إن الحرية والانطلاق هما القاعدة فى الفن ، فإنهما بالنسبة إلى العلم قيدان ينبغى أن يتعلم الباحث كيف يتخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، وإلا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التى تستغرق من الباحث وقتًا طويلاً من حياته إلى أن يصبح عالمًا متمرسًا ، سوى تهيئة له كيما يعتاد أن يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا ينقاد للميل الطبيعى إلى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكيما يألف إطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم أنه ليس حرًا فى قبولها أو رفضها .

٢ — يقتضى العلم فى عصرنا الحاضر تنظيمًا واسع النطاق ، يخرج عن نطاق الجهد الفردى لأى عالم بعينه . ففى الماضى كان العلم ، إلى حد بعيد ، سلسلة من الغزوات أو الانتصارات أو الكشوف الفردية ، أما الآن فإن هذا الطابع الفردى يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعى (team work) الذى يكون العالم الواحد فيه فردًا فى مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لأنه مقيد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ — ومن جهة أخرى فإن الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلاً

ضخمًا يستحيل أن توفره موارد العالم ذاته ، مهما يكن ثراؤه . ومعنى ذلك أن العالم لا بد أن يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وقليلاً ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل إنها تفرض عليه اتجاهات تتمشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تموّل الأبحاث العلمية من أجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها فى صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فإن هذه التبرعات يمكن أن تكون فى ذاتها من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة أخرى فإن العالم لم يعد اليوم قادرًا على أن يتحرر فى أبحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، أو هدف زيادة الانتاج ، وغيرها من الأهداف والنتائج العاجلة ، التى تسلبه ولا شك قدرًا من حريته . وإذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوى فى نظر الكثيرين على مغالطة ، فإن السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح فى عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقيًا ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بُحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ — كثيرًا ما يؤدى الولاء للوطن ، أو لأيدلوجية معينة ، إلى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففى ألمانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتنافى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعيًا بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير فى عمله العلمى على نحو آلى يفتقر إلى التفكير النقدى الواعى ، ولكن العلماء كانوا فى كلتا الحالتين مفتقرين إلى الحرية ، ولم يكن هذا حائلاً بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء إلى مجموعة هامة من الكشوف .

وفى العهد الستالينى كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد فى مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التى يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال

البيولوجيا ، الذى سيطر عليه عالم ضيق الأفق ، اتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا لقى عدد كبير من العلماء مصيرًا أليمًا ، وأوقف العمل فى أبحاث كثيرة ، لأن أحكامه المبتسرة كانت تُعد الكلمة الأخيرة فى ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سببًا فى الحجر على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدعوا أنفسهم فى أبحاثهم .

وأخيرًا ، فإن ظاهرة الاضطهاد السياسى لحرية العلماء ظهرت واضحة فى الولايات المتحدة ، فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيفة بعد أن القيت على هيروشيما ونجازاكى أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء يظنون ، خلال فترة الإعداد لهذا الاختراع القاتل ، أنهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أفاقوا على ذلك الصدى المفجع الذى أحدثه أنفجار القنبلتين فى ضمير كل إنسان شريف ، وتبين لهم أن اختراعًا كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً فى المدينتين المنكوبتين . وأدرك بعيدو النظر منهم أن هذه ليست إلا المقدمة ، وأن السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية إلى أضعاف ما كانت عليه فى البداية ، وأن المدينتين اليابانيتين ليستا إلا حقل تجارب ، وأن الهدف الحقيقى من التفجير المروع كان إرهاب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الأيديولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعانى كلها فى أذهان العلماء أدت بهم إلى مراجعة شاملة لموقفهم : فمنهم من آثر أن يقف موقفًا سلبيًا ، وانسحب من أى عمل علمى مرتبط بإنتاج أسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب إنتاج هذه الأسلحة إيجابيًا ، وينبه العالم إلى الأخطار المروعة المترتبة على إشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من أدت به أزمة الضمير الحاد إلى الاتصال

بالطرف الآخر فى الصراع العالمى ، وإفشاء أسرار القنابل النووية له .

وفى هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم فى نظر الدولة التى ينتمون إليها خونة كشفوا للعدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب (ومنهم من أعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم فى نظر الإنسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : إذ أنهم قد افتدوا بتضحيتهم البشرية بأسرها ، وهم قد أدركوا أن امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاكة قد يغريه باستعمالها للتخلص نهائيًا من عدوه ، وإرهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان إفشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاء منهم على فعاليته . ومن المؤكد أن عدم قيام حرب ثالثة حتى يومنا هذا راجع إلى توازن الرعب النووى بين القوتين الرئيستين فى العالم ، وهو التوازن الذى كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعادًا جديدة فى عالمنا المعاصر : إذ أصبح العالم الواعى يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر — إيجابًا أو سلبًا — على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفى بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار أبحاثه فحسب ، بل أصبح يتساءل : إلام تؤدى هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيدًا على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فإن العالم لم يعد يكتفى بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمى فحسب ، بل أصبح يُصر على التأكد من أن نتائج أبحاثه لن تُستغل فى القضاء على حريات الآخرين ، أو فى فرض شكل جديد من أشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقى (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

إذا كنا قد تحدثنا فى الجزء السابق عن البحث العلمى فى صورته العامة ،

فمن الواجب أن نتذكر أن هذا البحث قد أصبح له ، فى عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقى عظيم الأهمية . بل إن الحدود الفاصلة بين البحث النظرى والتطبيق أصبحت فى وقتنا الحالى أقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معًا ، ويصعب على المرء أن يقرر إن كانت تمثل نتاجًا لبحث نظرى أم تطبيقًا ، وتداخل الميدانان حتى أصبح المشتغلون بأحدهما يقومون بدور إيجابى فعال فى الآخر .

ومع ذلك فإن التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علمًا تطبيقيًا ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الإنسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء إلا أن يفرد لتأثيراتها فى مشكلة الحرية الشخصية قسمًا خاصًا فى بحث كهذا الذى نقدمه . ذلك لأن الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد فى عصر التقدم التكنولوجى السريع ، ولم يعد من الممكن إصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التطبيقى فى حرية الشخص الإنسانى ، بل إن الجوانب الإيجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت إلى حد تضاربت معه الآراء فى هذا الميدان تضاربًا شديدًا .

إن كل كشف علمى كبير قد حرر الإنسان ماديًا أو معنويًا ، أو كليهما معًا ، من عبوديته للطبيعة أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نستعرض عددًا قليلاً من المجالات التطبيقية فى العلم لندرك العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الإنسانية : ففى الكيمياء أمكن ، بواسطة المركَّبات الصناعية ، التى تقدمت تقدمًا هائلاً فى القرن العشرين ، تحرير الإنسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم فى علم البيولوجيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) إلى بداية التحكم فى الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعى ، وتحسين النسل ، إيذانًا ببداية عهد جديد لا تفرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الإنسان فى هذا المجال . وفى الفيزياء ، كان كشف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علميًا ،

إيذانًا ببداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة فى مجال الاستخدام السلمى لهذه الطاقة (وإن لم يكن النجاح فى هذا الميدان الإيجابى قد بلغ نفس الأهمية التى بلغها النجاح فى ميدان الاستخدام التدميرى لهذه الطاقة) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التى هى فخر عصرنا الحاضر ، فإنها تمثل نقطة البداية فى تحرر الإنسان من الأرض التى ازدحمت بأهلها ، وخروجه عن ذلك الاختناق السكانى الذى يوشك أن يطبق على الناس فى كوكبنا المحدود .

على أن أهم تأثيرات التكنولوجيا المعاصرة قد لا تكمن فى الكشوف والمخترعات الفعلية التى توصلت إليها ، بقدر ما تكمن فى أساليب العمل الجديدة التى ترتبت على التقدم التكنولوجى المتلاحق . فهذه الأساليب قد أكسبت الإنسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها فى الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر له من قبل على بال .

ولا جدال فى أن أهم تغيير فى أساليب العمل طرأ على الدول الصناعية المتقدمة فى عصرنا الحاضر ، هو التوسع الهائل فى تطبيق السيبرنطيقا (Cybernetics) وما يترتب عليها من تسيير ذاتى للمصانع (أوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت له ، فى الدول التى أخذت به ، آثار عظيمة الأهمية فى الحرية الشخصية للعاملين بها . ففى عصر الآلة — وهو المرحلة السابقة لتلك التى نتحدث عنها ، أعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية على وجه التقريب — كان الإنتاج مشتركًا بين الإنسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الإنسان مرتبطًا بالآلة ، بل كان عبدًا لها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر إلى تكييف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة أخرى فإن الآلة كانت تعمل وفقًا لقدرة الإنسان . ولما كانت للمقدرة الإنسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الإنسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الذاتى (الأوتوميشن) قد

كسر تلك القيود التى كانت تجمع بين الإنسان والآلة فى جهاز إنتاجى واحد ، وحرر طرفى هذه العلاقة معًا . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الإنتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الإنسان . وهو أيضًا قد حرر الإنسان بحيث يمكنه إنجاز أعظم ما ينتظر منه فى ميدان الإنتاج وفى غيره من الميادين التى يمارس فيها ملكاته الخلاقة على أفضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلاً من الإنسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهم من إمكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوره فى أى عصر سابق(١) .

وحين لا يعود الإنسان داخلاً فى العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحدًا من عناصرها ، يكتسب الإنسان حرية جديدة فى أوقات قيامه بالعمل الإنتاجى ، وفى أوقات فراغه . أما الحرية التى يكتسبها أثناء العمل الإنتاجى ، فترجع إلى أنه لا يعود مضطرًا إلى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التى تفرضها الآلة(٢) .

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان فى هذا النوع من الإنتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد : فهو لا يكتفى بالتحرر من إيقاعها الرتيب ، بل إنه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلافى أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص إمكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذى يكتسبه الإنسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأعنى به الحرية فى أوقات الفراغ ، هو الذى يثير فى واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للإنسان

---

(١) Volkv, G. :Era of Man or Robot ? Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44 - 46.

(٢) Ibid., P. 48.

إنتاجًا أكبر بجهد ووقت أقل ، و لم يعد الإنسان فى حاجة إلى ساعات العمل الطويلة المرهقة التى كانت تقتضيها أساليب الإنتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الاتجاه إلى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الإنسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدى التطور فى المستقبل إلى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية فى ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول إلى خمول يلحق بالإنسان ضررًا بالغًا ، أو يدفعه إلى التفكير فى وسائل تعمل على إثارة حواسه المتبلدة بأى ثمن . ولذلك فإن توفير الوقت الحر ينبغى أن يكون مقترنًا بالتفكير فى أفضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هى أن تزيد أوقات فراغ الإنسان العامل ، بل هى أن يصبح هذا الإنسان سيدًا مسيطرًا على وقته بحق ، وإلا وقع فريسة عبودية من نوع جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول أو الإثارة الزائفة أو الثقافة الضارة ، وينتهى به الأمر إلى أن يصبح عبدًا لوقته الحر لا سيدا له .

والحق أن الطرق المألوفة حاليًا فى قضاء أوقات الفراغ تهدد حرية العقل الإنسانى بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أرصفة المدينة الحديثة — وبخاصة فى البلاد المتخلفة فى التصنيع — من تبديد لساعات طويلة على المقاهى فى أحاديث وألعاب مملة ، أو فى أحلام يقظة مريضة ، بل إن ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلك وأخطر بكثير . ففى أمسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معًا فى لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعًا هائل التأثير مثل التلفزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم فى انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تُغرس فى نفوس الناس سموم كثيرة ، وتنمّى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذى يشد إليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوجيا فراغًا فى الوقت وفائضًا من

المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذى تحدثه الصحافة اليومية ، والإذاعة ، والسينما . ففى كل هذه الحالات يؤدى تقدم العلم التطبيقى إلى صبغ الثقافة بصبغة نمطية موحدة قد لا تكون أضرارها وخيمة إذا كانت تستهدف النهوض الفعلى بعقول الجماهير ومشاعرها ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقًا إذا وضعت لنفسها أهدافًا تحقق مصالح سياسية أو اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجى على ما بقى لديها من قدرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، إلى أن تثار فى الغد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيه إذلال للإنسان وحط له إلى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الإنسان من هذا النوع من الإذلال ، والسمو به من مرتبة الأداة المنتجة إلى مرتبة الكائن الواعى بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير أن السير فى هذا الاتجاه إلى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، وأعنى بها الحاجة إلى العمل . فقد يدرك الإنسان فى المستقبل أن العمل ضرورى حتى لو كان فى استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعى إلى العمل ضرورة مطلوبة لذاتها ، أو لتحقيق التوازن ، فى شخصية الإنسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق فى أوقات الفراغ ، وبين النشاط الملتزم المقيد فى أوقات العمل المنتج . وربما حدث للإنسان نوع من رد الفعل المماثل لما حدث فى علاقته بالطبيعة ، حين سعى فى البداية إلى التحرر منها بعد أن استعبدته طويلاً ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و « استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التى لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الإنسان الحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، إلا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة

هذا النوع من الترف الفكرى . فالمشكلة الأساسية التى تشغلها فى الوقت الراهن ، وستظل تشغلها طويلاً فى المستقبل ، هى بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجى ، ومن التطور العلمى ، يتيح لها أن تتمتع بالحريات التى حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . وما زال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للإنسان فيها بأن يشعر بآدميته . أما تلك المشكلات الناجمة عن تحول العلم والتكنولوجيا إلى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الإنسان ، وله قوانينه الخاصة التى تطغى على الإنسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائى الذى قد يتجاوز أو ينحرف عما رسمه له الإنسان من خطط ــ أما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيدًا كل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز أنه لن يواجهها فى المستقبل أبدًا ، لا لأن تطوره لن يصل إلى الحد الذى يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثر تطورًا ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذى سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة إلى هذا المستوى .

ولعل أولى المشكلات التى يراد لها حل عاجل ، والتى نأمل ألا يضطر العالم المتخلف إلى مواجهتها يومًا ما ، هى مشكلة القضاء على الخصوصية فى المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففى الولايات المتحدة بدأت ترتفع أصوات كثيرة تنبه إلى الخطر الذى تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات »، حيث تختزن العقول الألكترونية معلومات عن أدق أسرار ملايين المواطنين ، وتضيف إلى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث تُستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص أسوأ الاستغلال . فإذا أضفنا إلى ذلك التقدم المذهل فى أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا تكاد ترى أو بأجهزة متنقلة تسلط على

بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التى تنفذ أشعتها من الحوائط ، إلى آخر هذه القائمة التى يتسع نطاقها دوامًا ، لأدركنا مدى الخطر الذى يتهدد حرية الإنسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقى . فحياة الإنسان الخاصة توشك أن تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو لمن يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة أبسط حرياته : أعنى حرية السلوك بوصفه فردًا له كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التى لا يحق لأحد أن يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، التى أصبحت حقيقة واقعة فى أكثر البلاد الصناعية تقدمًا ، تعد مثلاً واضحًا لرد الفعل العكسى الذى يمكن أن يحدثه التقدم المفرط فى العلم التطبيقى . فالتكنولوجيا ، التى تستهدف أصلاً تحرير الإنسان من عبودية العمل الشاق ، وتيسير جميع سبل الحياة أمامه ، تنقلب فى هذه الحالة إلى أداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد أن كثيرًا من المتشائمين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءًا من طبيعة التقدم التكنولوجى ذاته ، ومن هنا كانوا يحذرون البشرية دوامًا من الأخطار التى يعرّضها لها تقدم التكنولوجيا فى العصر الحديث ، ويحلمون بالعهود البائدة التى كان الإنسان فيها متصلاً بالطبيعة اتصالاً بريئًا مباشرًا ، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ، النظرى منه والتطبيقى .

ولكن هذه كلها أحلام واهمة ، إذ لا سبيل إلى إعادة عقارب الساعة إلى الوراء . ولا جدال فى أن حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافًا جذريًا إذا نظرنا إلى عيوب التكنولوجيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة فى التقدم العلمى التطبيقى ذاته ، بل بوصفها ناتجة عن إساءة استغلال أنظمة

اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . فى هذه الحالة يمكننا أن نأمل فى أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوجيا من هذه العيوب ، ويسير فى طريقه محررًا شخص الإنسان من القيود ، بدلاً من أن يفرض عليه ألوانًا من العبودية أقسى وأفظع من تلك التى كان يعانيها فى أشد العصور تخلفًا .

خاتمة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متدرج شاق فى سبيل الوصول إلى حقيقة تختفى وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر فى سبيل التغلب على عقبات لا نكاد نجتاز واحدة منها حتى تظهر أمامنا عشرات . والعلم أيضًا مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على أكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصوره بوصفه مجهودًا فرديًا . صحيح أن قدرًا كبيرًا من العمل العلمى يدور فى ذهن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً من التفكير يكشف لنا عن أن ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو فى حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من أبعد عصور التاريخ إلى أقربها ، وخلاصة تجارب استُمدت من ماضى البشر ومن حاضرهم ، وهو ذهن أسهمت فى تكوينه التربية ــ أعنى التراث الإنسانى كله ــ والتوجيهات والانتقادات والقراءات التى تربط المرء بمعاصريه وبسابقيه أوثق الارتباط . وبعد هذا كله فإن هذا الذهن الفردى لا يستطيع أن يمضى فى بحثه العلمى إلا بعد أن يضعه فى الاطار الواسع للمعرفة السائدة فى عصره ، ولا يستطيع أن يدرك قيمة عمله إلا بعد أن يصدر عليه الآخرون . حكمهم فى ضوء تجاربهم ومعارفهم المتعددة الأبعاد .

وبفضل هاتين الصفتين : صفة السعى التدريجى البطىء من أجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين (سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم تاريخيين) ، استطاع العلم أن يكون أداة

فعاله فى تحقيق حرية الإنسان . فحرية الشخص الإنسانى ، بقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هى بدورها كفاح متدرج بطئ ، وهى بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك .

على أن هذه النظرة إلى الحرية ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت فى الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخرى تؤدى ، فى نهاية الأمر ، إلى فصم تلك الرابطة الوثيقة التى رأينا ، طوال هذا البحث ، أنها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفة هى الوجودية ، التى تعد مشكلة الحرية من أهم الموضوعات التى دار حولها تفكير أقطابها .

ولسنا فى هذا المقال ، وفى جزئه الختامى بوجه خاص ، فى وضع يسمح لنا بالدخول فى تفاصيل الرأى الوجودى فى الحرية ، بل إن كل ما يهمنا فى هذا الرأى هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الرأى ، فى عمومه ، يتعارض تعارضًا أساسيًا مع وجهة النظر التى كنا نحاول إثباتها فى هذا البحث ، والتى تجعل العلم شرطًا ضروريًا للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة أخرى ، دعامة أساسية من دعامات التقدم العلمى .

إن الحرية فى المذهب الوجودى ، مرتبطة بوضع الإنسان فى هذا العالم . إنها ماهية الموقف الإنسانى نفسه : إذ أن وجود الإنسان — متميزًا عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء — هو وجود حر ، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دوامًا ، ولا يكون لحاضره معنى إلا فى اطار المستقبل الذى يتجه إليه ، أو « المشروع » الذى يلقى بنفسه نحوه . وسواء أكان نوع الحياة التى يحياها الإنسان مما يدخل — تبعا لتصنيفاتنا العادية — فى فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فإن الإنسان فى نظر الوجوديين حر لمجرد كونه إنسانًا ، ولأنه بفضل إنسانيته يكتسب شكلاً خاصاً من أشكال الوجود ، يصنع فيه « ماهيته » على الدوام ، ولا يجدها تامة مكتملة ، وتظل الإمكانات أمامه مفتوحة لكى يشكل بها حياته على النحو الذى يرسمه فى « مشروعه » . والقوة المحركة لهذا

« المشروع » هى قدرة الإنسان على الرفض ، أو النفى la negativité ، أعنى قدرته على أن ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده عن نطاق ما هو معطى أو قائم بالفعل. وعلى أساس هذا المشروع يصبح كل فعل، وكل اختيار، تعبيرًا عن نظرة معينة إلى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويزيدها فى كل فعل يقوم به وضوحًا وتوسيعًا وإثراء بحيث يكون كل فعل تعبيرًا عن هذا المشروع ورمزًا له .

فهل يمكن أن يكون للعلم مكان فى مثل هذه الحرية ؟ نستطيع أن نقول إن القدرة على النفى وعلى الرفض ، تتفاوت حسب درجة العلم التى يصل إليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الإرادة وحدها ، وإنما يتوقف أيضًا على العقل ، وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده ، ومن هذا كله تظهر الرغبة فى تجاوزه . أى إن حدود الإرادة والنطاق الذى تمتد إليه ، تتحدد فى هذه الحالة وفقًا للعقل ، وللعلم . ومن جهة أخرى فإن « المشروع » الذى يضعه إنسان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه من يفتقر إلى الوعى . وفى هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصرًا ضروريًا فى الحرية الإنسانية . ومع ذلك فإن الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الرأى ، وهى لم تتعرض أصلاً للدور الذى يمكن أن يقوم به العلم فى تحديد نطاق الحرية الإنسانية مفهومة بالمعنى الذى حددوه هم أنفسهم لها .

إن الفعل الإيجابى ، فى الفلسفة الوجودية ، لا يستهدف « الوصول » إلى الحرية ، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى كل إنسان بقدر ما يكون إنسانًا . أما العلم ، من حيث هو عامل أساسى من عوامل تحقيق الحرية الإنسانية ، فلا يفترض حرية أصيلة لدى الإنسان ، وإنما يعمل حسابًا للواقع العينى الذى يكون فيه غالبية الناس مُستعبدين ، ويتعين عليهم فيه بذل جهود لا حد لها من أجل الخلاص البطئ من الاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » عينية ، متعددة ،

تقتضى كل منها جهدًا مستقلاً من أجل بلوغها ، وإن كانت كلها تتضافر فى « تحرير » الإنسان . بل إن العلم لا يعرف حرية « للإنسان » ، بوجه عام ، وإنما يعرف حرية فئة من الناس فى موقف تاريخى ، أو فى بيئة اجتماعية ، أو فى وضع طبقى معين.وفى كل الأحوال لا تكون الحرية ، فى نظر العلم ، صفة كامنة فى الفرد ، أو معطى من المعطيات ، كحقيقة جسم الإنسان مثلاً ، بل هى شىء ينبغى اكتسابه واتخاذه هدفًا لسعى لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هى الاعتراف بأن العبودية ، والجهل ، لا الحرية والوعى ، هى القَدَر الغالب على الإنسان ، والذى ينبغى عليه أن يكافح من أجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « إننى محكوم علىَّ بأن أكون حرًا ... إن الإنسان لا يملك أن يكون تارة حرًا وتارة أخرى عبدًا ، بل إنه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، وإلا لما كان موجودًا »[١] عندما يقول ذلك فإنه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الإنسان الذى نراه حولنا غارقًا فى ظلام الجهل ، أو مُستعبدًا بيد مستعمر أو سيد إقطاعى ، أو عاجزًا أمام قوى عاتية لا يعرف مصدرها ، ولا يدرى كيف يواجهها . فأين هى هذه الحرية التى « حكم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ إننا لنطرب للحرية ، ونتوق إليها ، ونبحث عنها فلا نجدها فى كثير من الأحيان ، فكيف تكون شيئًا يُحكم علىَّ به ، أو قدرًا ومصيرًا لا أملك دفعه ؟

إن الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحًا لا هوادة فيه . وسلاحنا الأكبر فى هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هى سمة الموقف الإنسانى يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التى نُميز فيها بين إنسان متحرر وإنسان مستعبد . وهنا

---

(١) L'Etre et le néant, Paris (Gallimard) 1943 p. 516.

تبدو الوجودية وكأنها هي الوجه السلبي لمذهب الجبرية المطلقة ، الذي ينفي وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا إلى الإنسان على أنه حر على نحو مطلق ، أم مجبر على نحو مطلق ، فنحن في الحالتين نصبغ الإنسان بصبغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الإنسان حرًا أو مجبرًا بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون في وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للإنسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر إليها ، داخل هذه الحرية المطلقة أو الجبرية المطلقة ، وإلا كنا نغفل عنصرًا أساسيًا من عناصر تجربتنا الفعلية .

* * *

إن مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو في ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبرية ليست هي السائدة ، ومعناه أن هناك قدرًا من الاعتراف بالحرية حتى في الأذهان التي تُنكرها على المستوى الفلسفي . ولكن وجود « المشكلة » يعني ، من جهة أخرى ، أن الحرية ليست مكتملة ، وليست مطلقة ، وليست تعبيرًا عن « الوضع الإنساني » الذي نجد أنفسنا فيه . إن قيام « مشكلة » للحرية دليل على أن الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الإنسان « لا يُحكم عليه » بالحرية ، بل يُحكم عليه بالسعي طوال تاريخه من أجل التحرر ، والانتقال « بوضعه الإنساني » من ألوان الاستعباد التي يحفل بها إلى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفي هذا السعي الدائم يقوم العلم ، مفهومًا بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسي في تحقيق الحرية الإنسانية . وهو إذ يسير في طريقه بتدرج وبطء ويتغلب رويدًا رويدًا على ما يعترضه من عقبات ، وإذ تتكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكوِّن كلها « عقلاً » واحدًا يتسع نطاقه ، زمانيًا ومكانيًا ، بلا انقطاع — يقدم إلينا أنموذجًا رائعًا ينبغي أن نحتذيه في الجهود التي نبذلها من أجل تحرير أنفسنا .

وحين نتخذ من العلم نموذجًا نضعه نصب أعيننا فى سعينا إلى تحقيق حرية الشخصية الإنسانية ، سندرك أن الحرية جهد ، ومشقة ، وأنها تقتضى مقاومة وتغلبًا على الصعوبات ، وأننا لا نكون أحرارًا إلا بقدر ما نبدى إيجابيتنا فى التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ أن من يخاطبنا على أساس أننا « لا نملك إلا أن نكون أحرارًا » ، وعلى أساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع — من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، أو من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجًا فى التعامل مع الموضوعات — أن يقدم إلينا أفضل مثل ينبغى أن نحتذيه فى سعينا من أجل تحقيق الحرية الشخصية لأنفسنا وللإنسانية جمعاء .

الحقيقة الفنية

عرفت الإنسانية منذ أقدم عصور الفكر ثلاث قيم كانت تعدها أهدافًا ينبغي أن يسعى الإنسان إلى تحقيقها فى نفسه وفى العالم المحيط به بكل ما يملك من طاقات : هى قيم الحق والخير والجمال . وكان هذا التقسيم الثلاثى للقيم الإنسانية الكبرى مبنيًا على نظرة متكاملة إلى طبيعة الإنسان الروحية ، التى لا تكتمل مقوماتها إلا إذا كرس الإنسان حياته من أجل اكتساب الحقيقة فى العلم ، وتوخى الخير فى التعامل مع الغير ، وبحث عن الجمال فى الطبيعة والفن . وهكذا كانت هذه القيم الثلاث تناظر ثلاثة أنواع رئيسية من النشاط الروحى للإنسان : العلم ، والأخلاق ، والفن . وإذا كانت ضروب النشاط هذه جديرة بسعى الإنسان واهتمامه حتى تتكامل شخصيته ، فإنها فى الوقت ذاته تعبر عن ثلاثة مسالك متباينة ، لكل منها طابعه الخاص ، مع تضافرها جميعًا فى تكوين شخصية الإنسان . وهذا معناه أن البحث عن الحقيقة شىء ، والبحث عن الجمال شىء آخر ، وأن الإنسان إذا كان يستهدفهما معًا ، فإنه يسلك لكل منهما طريقًا مستقلاً ، لا يكون فيه مجال للالتقاء بينهما .

هكذا تُطرح المشكلة تقليديًا على أساس أن الحقيقة لا تتداخل مع الفن ، وأن كليهما ضرب مستقل من النشاط الروحى للإنسان . ولو أننا حللنا طبيعة كل نوع من نوعى النشاط هذين لوجدنا مبررات قوية لهذا الفصل التقليدى بين الحقيقة والفن . فحين نمعن النظر فى طبيعة البحث عن الحقيقة ، ونقارنه بالبحث عن الجمال ، نستطيع أن نجد بينهما فوارق أساسية ، سوف أبدأ مقالى هذا بالإشارة إلى أهمها :

● حين نبحث عن الحقيقة نتجنب ، قدر استطاعتنا ، استخدام الخيال .

بل إن الحقيقة والخيال ، فى تعبيراتنا الشائعة ، ضدان لا يجتمعان . وحتى حين نقول : « إن الحقيقة قد تكون أغرب من الخيال » فإن هذا القول ، الذى يبدو ظاهريًا أنه يقرب الحقيقة من الخيال فى مجال الغرابة والخروج عن المألوف ، يؤكد بطريقة ضمنية وجود تضاد أساسى بينهما . على أن الخيال هو دعامة الفن ، وهو الملكة الأساسية التى نمارسها فيه ، وفى مقابل ذلك فإننا ، فى سعينا إلى الحقيقة ، نستخدم ملكة الاستدلال العقلى ، وإذا استخدمنا الحواس فى المشاهدة والملاحظة فإننا نحرص على أن تكون حواسنا ، أو امتداداتها فى آلات الرصد أو التكبير أو التصغير ، مطابقة للواقع وملتزمة به التزامًا كاملاً : ولو فعل الفنان ذلك لضاع منه كل ما هو مميز له : إذ أن الالتزام بالواقع ، الذى هو فضيلة فى حالة السعى إلى الحقيقة واكتساب العلم ، يغدو مظهر نقص وعلامة ضعف حين يكون هدفنا هو خلق عمل فنى يتسم بالجمال . فالفنان صاحب خيال واسع قبل كل شىء ، أو لنقل على الأصح إن الحد الفاصل عنده بين الخيال والواقع يختفى لكى يحل محله تداخل وتشابك بينهما . فهو ينظر إلى الواقع بعين الخيال ، ويضفى على صوره ورؤاه الخيالية كيانًا واقعيًا ، ويجسم أخيلته كما لو كانت حقائق فعلية تروح وتجىء على مسرح الحياة .

ويترتب على الفارق السابق أن سعى الإنسان إلى الحقيقة يجعله مقيدًا وملتزمًا بما هو موجود ، على حين أن سعيه إلى الجمال من خلال الخيال هو سعى حر طليق . فالعالم الذى يبحث عن حقائق الأشياء لا بد له أن يخضع نفسه لنظام صارم دقيق ، يتخلى فيه عن أهوائه وعن ميوله الذاتية لكى يدرس الظواهر كما هى ، لا كما يريدها أن تكون . وبعبارة أخرى فإنه يخضع عقله لطبيعة الظاهرة التى يدرسها ، ويدربه على أن يراها على ما هى عليه ، بحيث يكون قانون الظاهرة نفسها هو هدفه ومبتغاه ، وعلى العقل أن ينحنى دائمًا أمام الضرورة الحتمية الكامنة فى الأشياء .

أما الفنان فقانونه الوحيد هو الحرية . وهو يتعمد أن يخالف النظام الفعلى

للأشياء ويصورها على نحو مغاير لما هى عليه بالفعل ، وربما خلق لنفسه ، فى مجال فنى معين ، عالمًا خاصًا به ، يخالف كل ما هو موجود فى عالم الطبيعة . فالفنان الموسيقى مثلاً يخلق لنفسه عالمًا خاصًا من الأصوات المتآلفة ، عن طريق الآلات الموسيقية ، التى تصدر عنها أصوات لا وجود لمثلها فى الطبيعة ، ويتحرر بذلك من قيود الصوت الطبيعى ، الذى هو عادة خشن ، محدود ، يسير على وتيرة واحدة ، لكى يخلق لنفسه عالمًا كاملاً من الأصوات المتآلفة ، ذات الإمكانات الهائلة ، ويتحرك فى هذا العالم بحرية تامة يتجاوز فيها كل ما تقدمه إليه الطبيعة .

وبالمثل فإن الشاعر أو الروائى حين يمسك بقلمه وأمامه صفحة بيضاء لم يبدأ بعد فى تدوين شىء فيها ، يكون فى موقفه هذا رمزًا لحرية الفنان الكاملة : فالورقة أمامه خالية من كل شىء ، وهى لا ترغمه على أن يكتب فيها شيئًا بعينه ، بل أن له الحرية التامة فى أن يكتب أى شىء ، أو فى ألا يكتب شيئًا . إنه يستطيع أن يخلق على الورق عالمًا كاملاً من صنعه هو ، دون أن يقيده أو يحد من حريته شىء . فهو فى هذا المجال السيد الأوحد ، الذى لا يخضع لقانون . وشتان ما بين موقفه هذا وموقف العالم الذى تقيده قوانين الطبيعة الثابتة ، ولا يتحرك عقله إلا فى عالم من الضرورة والحتمية لا يملك إلا أن يعبر عنه كما هو ، دون أن يضيف إليه من عنده شيئًا .

● فى هذا العالم الذى تسوده الضرورة الشاملة ، يتعين على كل من يسعى إلى كشف الحقيقة أن يكون موضوعيًا فى تفكيره ، موضوعيًا فى نظرته إلى الظواهر التى يبحثها . فالعالم الذى ينشد الحقيقة ينبغى عليه أن يتخلى عن أهوائه وميوله الذاتية ، بل إنه قد يجد لزامًا عليه أن يسير فى طريق « مضاد » لذلك الذى يتجه ميله إليه . وكم من عالم تخلى عن فرض أثير لديه ، كوّنه بعد مشقة وجهد استغرق منه سنوات عديدة من البحث والتفكير ، لأن « واقعة » بسيطة ظهرت أمامه وكذبت هذا الفرض . ولو ترك نفسه على

سجيتها لتجاهل هذه الواقعة العنيدة كيلا يتخلى عن نتاج عمله الشاق ، وهذا بالفعل ما قد يفعله عالم ضئيل الشأن . أما العالم الكبير فإنه يرفض أن يتجاهل ما هو مضاد لتفكيره ، بل يوليه اهتمامًا كبيرًا ، ولا يجد غضاضة فى أن يراجع خطواته السابقة كلها ، ويبدأ طريقه الشاق من جديد ، إذا تأكد أن الفرض الذى كونه يتعارض مع أبسط الوقائع . وهكذا يعوّد العالم نفسه على الموضوعية ، ويتخذها قاعدة أساسية لأخلاقه العلمية .

وبالمثل فإنه يتخذ موقفًا موضوعيًا إزاء الظواهر التى يبحثها ، والتى توجد خارجه . فهذه الظواهر كلها فى نظره متساوية ، بمعنى أنه لا يقحم تفضيلاته الشخصية وميوله الذاتية عند بحثه عن حقيقة الأشياء . ولو وجد شخص يبدى اهتمامًا خاصًا ببحث نبات معين لأنه يفضل لون زهرته مثلاً لما كان فى سلوكه هذا عالمًا بالمعنى الصحيح . فالبحث عن الحقيقة يستلزم وضع الظواهر على قدم المساواة ، فى صف أفقى لا تعلو فيه واحدة على الأخرى إلا بقدر ما تفيد فى الكشف عن القانون العام الذى يحكمها .

وعلى العكس من ذلك نجد الفنان ، بالقياس إلى العالم ، منحازًا ، عاطفيًا ، وربما هوائيًا . وكم من فنان عظيم — وخاصة فى عصرنا الحاضر ، عصر أجهزة الاعلام المنتشرة على نطاق عالمى — يفرض على الناس نزواته الخاصة ويتناقلها هؤلاء الناس دون أى استياء ، وكأنها جزء مما يدينون به لفنه العظيم . وبالمثل فهو فى معالجته لموضوعاته لا يضعها أبدًا على قدم المساواة ، بل انها تتخذ أمامه ترتيبًا رأسيًا ، ويكون لبعضها عنده أفضلية مؤكدة على البعض الآخر . وهكذا يحل « التفضيل » فى كل سعى إلى الجمال الفنى ، محل (الموضوعية) ، وتختفى المساواة بين الظواهر لأن الفنان بطبيعته منحاز . بل إن متذوق الجمال ذاته يتخذ من « التفضيل » معيارًا أساسيًا : فهو لا يقيس الأعمال الفنية بالمقاييس المتعارف عليها فى العلم ، وإنما يضعها فى ترتيب هرمى ، ولا يقبل أى اعتراض على هذا الترتيب لأن الأذواق — فى رأى الكثيرين — لا مقياس لها .

وما يفضله الواحد قد لا يكون مفضلاً عند الآخر ، دون أن يكون لأى منهما الحق فى أن يفرض تفضيلاته الخاصة على الآخر .

● ولعل أحدًا لا ينكر أن سعينا إلى الحقيقة لا يصل إلى غايته إلا إذا استطعنا أن نستخلص من الظواهر قانونها العام . فالعالم الذى ينشد معرفة خصائص السوائل ، مثلاً ، لا يهمه هذه الكمية المحددة من السائل أو تلك ، وإنما يتجه جهده إلى استخلاص نتائج عامة عن طبيعة السوائل كلها ، كأن يعرف ، على سبيل المثال ، لماذا هى مرنة على حين أن الجوامد صلبة ، ولماذا تنتشر فيها الحرارة بشكل متساو ، الخ .. ولقد أدرك المفكرون والفلاسفة هذه الحقيقة منذ أقدم العصور ، فقال أرسطو كلمته المشهورة : « لا علم إلا بما هو عام » ، وظل من السمات الأساسية للعلم منذ ذلك الحين أن العالم يترك الحالات الفردية والجزئية والصفات العرضية جانبًا ، ويستبقى من الظواهر ما هو مشترك بينها . ولا جدال فى أن هذا العنصر المشترك سيكون شيئًا أقرب إلى التجريد ، إذ أن القانون العام للظاهرة لا بد أن يكون ذا طبيعة مجردة ، تتخذ فى أغلب الأحيان صبغة رياضية .

وعلى العكس من ذلك نرى الجمال الفنى لا يتمثل إلا فى شىء فردى ملموس . فالعمل الفنى يصور موضوعًا معينًا ، وحتى لو كان ذلك العمل ينتمى إلى الاتجاه التجريدى المعاصر ، فإن هذا التجريد يتخذ بدوره صبغة ملموسة ، بدليل أنه يعبر عن نفسه من خلال خطوط أو أشكال أو مساحات لونية محددة ندركها بحواسنا .

وهكذا تختلف الحقيقة عن الجمال فى أن مقر الحقيقة هو العقل ، على حين أن الجمال يتمثل فيما ندركه بحواسنا ، أى فى موضوع محدد ملموس يقع خارج الإنسان .

وأخيرًا فإن العالم الباحث عن حقيقة الأشياء يجد نفسه مضطرًا إلى القيام بتحليل لموضوعات بحثه وتجزيئها إلى عناصرها الأولية ، كيما تصبح مفهومة

على نحو أفضل . فالظواهر التى يبحثها العالم لا تظل على ما هى عليه فى الطبيعة ، وإنما يقوم بتحليلها عقليًا أو ماديًا على نحو تفقد معه طابعها الأصلى ، وقد يصعب علينا أن نتعرف عليها بعد أن فقدت وحدتها الأصلية ، وأصبح الكل المتماسك مجموعة من العناصر المفككة . غير أن هذا التفكيك والتجزىء شىء لا بد منه لكى يتمكن العالم من فهم الظواهر المعقدة المتشابكة،إذ أن تحويل الشىء المعقد إلى بسائطه هو الذى يتيح معرفة تركيبه بدقة ، والوصول إلى القانون المتحكم فيه .

وربما كانت هذه الصفة هى أكثر الصفات تمييزًا للحقيقة العلمية عن الجمال الفنى . ذلك لأن الفنان لا يعمد أبدًا إلى التحليل . وهو لا يسعى أصلاً إلى الفهم أو كشف القانون ، وإنما الفن — قبل كل شىء — خبرة و« تجربة ».وفى هذه التجربة الفنية لا نتذوق الجمال إلا إذا تركنا أنفسنا نستمتع بالعمل الفنى دون تحليل أو تشريح . ولقد عبر الشاعر الألمانى العظيم « جوته »عن هذه السمة المضادة للتحليل فى التجربة الفنية بقوله : « إن كل نظرية شاحبة ، أما وجه الحياة فناضر مفعم بالحيوية » . ويقترب من هذا المعنى القول المشهور « إن كل تشريح قتل » . والمقصود هنا ليس المعنى المباشر ، الذى يتعين علينا فيه أن نقتل الضفدعة مثلاً قبل أن نقوم بتشريحها ، بل المعنى غير المباشر ، الذى يؤدى فيه التحليل العلمى إلى تشويه التجربة وضياع مذاقها المميز . فلكى تستمتع بالجمال الفنى حقًا ، ينبغى أن تترك هذا الجمال يسرى خلالك ويؤثر فى أعماقك ويغمرك من جميع الجوانب ، وينبغى أن تستغرق فى تأمله وفى تذوقه استغراقًا تامًا . أما إذا بدأت تحلل ، وتجزىء ، وتشرح ، فسوف يضيع منك قدر كبير من تجربة الجمال . صحيح أن الناقد يقوم بمثل هذا التحليل والتشريح ، ولكنه يفعل ذلك فى وقت ويستمتع بالعمل الفنى فى وقت آخر . وحتى لو كان من بين أولئك الذين يقومون بالأمرين معًا فى وقت واحد ، فإنه هو ذاته يعترف بأن هذه مقدرة لا تتاح إلا لقلة قليلة من

البشر ، وبأن الأغلبية العظمى من متذوقى الفن لو جمعوا بين الاستمتاع والتحليل فى وقت واحد ، لفقدت تجربتهم الجمالية قدرًا كبيرًا من صدقها وأصالتها .

إن الاستمتاع بالجمال الفنى هو ، بعبارة أخرى ، واحد من تلك التجارب التى لا يعبر عنها باللغة إلا مجازًا ، وعلى سبيل التقريب فحسب . فهو تجربة فريدة ، لا تتكرر ، ولا يستطيع المرء أن ينقلها إلى الآخرين بسهولة ، ومن هنا كان من أهم سمات التجربة الجمالية كونها شخصية ذاتية . أما الحقيقة العلمية فلا غناء لها عن لغة تعبر عن نفسها من خلالها.وقد تكون تلك هى اللغة الكلامية المألوفة ، أو قد تكون لغة خاصة اصطنعت لأغراض علمية ، كاللغة الرياضية ، أو أية لغة رمزية أخرى . والمهم فى الأمر أن تلك الحقيقة لا تنقل إلى الآخرين إلا من خلال اللغة . ولما كانت الحقيقة العلمية بطبيعتها قابلة للتداول ، ولا بد لكل عقل يفهمها أن يقتنع بها ويتبناها كما لو كانت حقيقته الخاصة ، فإن وجود نوع من اللغة يعد واحدًا من المقومات الرئيسية للحقيقة العلمية . أما التجربة الفنية فشخصية ذاتية ، لا يحس مذاقها كاملاً إلا صاحبها وحده ، ويعجز عن نقلها كاملة إلى الآخرين .

* * *

هكذا تكشف لنا المقارنة بين سعى العالم إلى كشف الحقيقة وسعى الفنان إلى الاستمتاع بالجمال عن وجود فوارق أساسية بين طبيعة قيمتى الحق والجمال ، وهى فوارق تبرر الرأى الشائع الذى ينظر إليهما على أنهما تمثلان مجالين منفصلين لا سبيل إلى الالتقاء بينهما .

ولقد كان هذا هو ما حدث بالفعل خلال التاريخ ، إذ أن الطريق الذى سار فيه العلم ظل منفصلاً عن ذلك الذى سار فيه الفن ، و لم يحدث بينهما التقاء إلا فى الحالات التى حاول فيها الفن أن يتخذ من العلم موضوعًا له — كما فى روايات الخيال العلمى Science Fiction أو فى الموضوعات التى أوحى بها

ارتياد الفضاء للفنانين فى مجالات متعددة ــ وهى حالات نستطيع أن نعدها هامشية محدودة الأثر ، أو فى الحالات التى حاول فيها العلم أن يخوض ميدان الإبداع الفنى لكى يدرسه دراسة منهجية منظمة ، وهى حالات أهم بكثير ، وتستحق أن نتوقف عندها قليلاً .

ذلك لأن أهم ما يتصف به الإنسان ويتميز عن سائر الأحياء هو أنه مخلوق مبدع . وسواء فهمت كلمة الإبداع هنا بالمعنى الضيق ، الذى ينصب على الخلق الجديد فى ميادين الفن والعلم ، أو بالمعنى الواسع ، الذى يتعلق بأى تجديد يدخله الإنسان على جوانب نشاطه مهما كان محدودًا ، فإن الأمر المؤكد هو أن الإبداع هو الذى أتاح للنوع الإنسانى على وجه التحديد فرصة الارتقاء والتقدم المستمر ، وهو الذى أنقذ الإنسان من المصير الذى آلت إليه الأنواع الحيوانية كلها : وهو التجمد عند حدود وظائف معينة تؤدى على نحو آلى بحت ، دون أى تنويع أو تجديد ، ودون أية قدرة على تطوير هذه الوظائف أو نقل الخبرات المكتسبة منها إلى الآخرين . وهكذا فإن العلم حين يحاول الالتقاء بالفن من خلال دراسة عملية الإبداع ، إنما يقترب فى الواقع من المنبع الأصيل للكائن البشرى ، ويستكشف آفاق العملية التى يتميز بها لإنسان بما هو إنسان ، بل إنه يستكشف جذوره العميقة « أعنى جذور العلم ذاته » ، لأن الإبداع له دوره الحاسم فى الكشف العلمى بدوره .

على أن الدراسة العلمية للإبداع ما زالت فى أولى مراحلها . وليس لنا أن ندهش على الإطلاق حين نجد العلم يرجئ دراسة هذا الميدان العظيم الأهمية ولا يبدؤها إلا منذ عشرات قليلة من السنين . ذلك لأن هذه من أعقد الدراسات التى يتصدى لها العلم ، إن لم تكن أعقدها على الإطلاق . فهى تتعلق بذلك الميدان المحاط بالأساطير والمغلف بالغموض ، أعنى بتلك القوة الخفية التى بفضلها يتمكن أشخاص معينون من أن يتجاوزوا مستوى البشر الآخرين ، ويخلقوا شيئًا جديدًا يحشدون له من طاقتهم الروحية ما يعجز عنه

سائر الناس . هذه القوة ، التى لم تملك العصور السابقة إلا أن تعترف بعجزها عن فهمها ، فأطلقت عليها اسم « العبقرية » أو « الموهبة »، وصورت من يمتلكها بأنه شخص به مس من « الشيطان » أو على أحسن الفروض بأنه شخص « ملهم » — وكلها ألفاظ تخفى بسذاجة جهلنا بالظاهرة نفسها — هذه القوة الشديدة التعقيد أصبحت الآن موضوعًا لدراسات علمية ينبغى أن نعترف لها بالفضل ، ونمتدح فيها تلك الشجاعة التى أتاحت لها أن تقتحم هذا الميدان المستعصى على الفهم . وإذا كانت هذه الدراسات لم تسفر حتى الآن عن الكثير ، ولا يتوقع لها أن تصل فى المستقبل القريب إلى نتائج مدوية ، فإن هذا لا يمنع من الاعتراف بالأهمية القصوى لتلك المحاولات التى يسعى بها العلم إلى الالتقاء بالفن ، وهى محاولات ستكشف أهم أسرار الإنسان حين يقدر لها النجاح .

على أننا ، إذا استبعدنا محاولات الالتقاء هذه ، التى هى فى أحد جانبيها محدودة النتائج ، وفى جانبها الآخر ما زالت تحبو فى أول الطريق ، فسوف نجد الفن والعلم يسيران فى طريقين منفصلين ، وهذا التباعد راجع إلى العوامل التى عددناها من قبل ، والتى كشفت لنا عن وجود اختلافات أساسية فى طبيعة هذين النوعين من النشاط الإنسانى .

* * *

ولكن ، هل صحيح أن الاختلافات بين السعى إلى الحقيقة العلمية والسعى إلى الجمال الفنى أساسية إلى الحد الذى يتصورها به الناس عادة ؟ وهل هى من الحدة بحيث لا تسمح لنا بالجمع بين الطرفين ، والكلام عن « حقيقة فنية » ؟ إن البحث المتعمق للفوارق التى أوردناها فى مستهل هذا البحث ، يكشف لنا عن وجود نقاط تشابه لا يستهان بها ، بين الحقيقة العلمية والجمال الفنى . والواقع أننا حين أكدنا هذه الفوارق فى البداية إنما كنا نعرض وجهة النظر الشائعة فى الاختلاف بين العلم والفن . وعلى الرغم من أن وجهة النظر هذه

صحيحة إلى حد بعيد ، فمن الممكن بمزيد من التفكير المتعمق أن نعيد تفسير كثير من عناصر الاختلاف السابقة ، بحيث نهتدى إلى نقاط التقاء هامة بين هذين الميدانين .

ولسنا فى حاجة ، لكى نثبت وجود نقاط الالتقاء هذه ، إلى تناول عناصر الاختلاف السابقة واحدًا بعد الآخر لكى نهتدى إلى ما يكمن وراء كل منها من جوانب الالتقاء ، بل يكفينا لاثبات وجهة نظرنا أن نشير إلى بعض من أهم هذه العناصر ونعيد تفسيرها فى ضوء فكرة التشابه بدلاً من فكرة الاختلاف .

فقد ذكرنا من قبل أن السعى إلى الحقيقة لا يترك مجالاً للخيال ، الذى هو ألزم اللوازم فى الفن ، وأن العالم يسير فى طريقه مقيدًا بالواقع وقوانينه الصارمة التى لا يملك إلا أن يخضع لها . ولكن ، هل القول ان الحقيقة العلمية لا مجال فيها للخيال ، هو قول صحيح على نحو مطلق ؟ الواقع أن العلماء الكبار أنفسهم هم أول من يشهدون بأن البحث عن الحقيقة يقتضى من الخيال قدرًا قد يقترب ، فى بعض الأحيان ، مما يحتاج إليه الفنان . فالنظريات الكبرى فى العلم لم تكن مجرد تقنين وتدوين للمشاهدات والملاحظات العلمية فحسب . وكل كشف علمى كبير كان أكثر من مجرد تلخيص للوقائع المشاهدة : إذ أن عقل العالم يقفز ، بعد مرحلة جمع الوقائع وتحليلها ، لكى يقدم فرضًا جريئًا يحتاج إلى قدر كبير من الخيال . صحيح أن هذا الفرض لا بد أن يكون له ما يبرره ، ولو بطريق غير مباشر ، فى الوقائع المشاهدة ، وصحيح أن العالم يسعى إلى تحقيق فرضه هذا عن طريق إجراء تجارب حاسمة تثبت صحته أو خطأه ، ولا يقبل أن يظل فرضه هذا مجرد فكرة خيالية غير محققة ، ولكن المهم فى الأمر أن ملكة الخيال تتدخل فى مرحلة حاسمة من مراحل الكشف العلمى ، وتقوم بدور أساسى فى الوصول إلى الحقيقة العلمية ، ومن هنا كان إخفاق تلك الفلسفات التى تصور العلم بأنه مجرد تكديس للوقائع وتحقيق لها واستخلاص

مباشر لما توحى به المقارنة بين هذه الوقائع . فالعالم الكبير ، الذى يتوصل إلى النظريات العلمية الحاسمة ، غالبًا ما يكون من أصحاب الخيال الخصب ، إلى جانب كونه ملاحظًا دقيقًا ومفكرًا عميقًا . وهو لا يفهم الواقع إلا عن طريق تجاوزه بالخيال .

ولو تأملنا تفاصيل الدور الذى يقوم به الخيال فى كشف الحقيقة العلمية ، لوجدنا ان طريقة عمل الخيال مشابهة لما يحدث فى ميدان الفن . فالفكرة الجديدة لا تظهر إلا بعد اعداد وتهيئة طويلة فى ذهن العالم أو الفنان . وهو يظل فى حالة انشغال بموضوعه ، وتفكير متعمق فيه ، وبعد ذلك قد تأتى الفكرة المنشودة على شكل الهام مفاجئ . على أن هذا الإلهام لا ينبثق إلا فى أرض مهيأة له سلفًا عن طريق الإعداد والتفكير والإهتمام المركز . وتلك سمة لا ينكر أحد انها من أخص سمات الإبداع الفنى فى الوقت ذاته .

ولنتناول عنصرًا آخر من عناصر الاختلاف بين العلم والفن ، وهو عنصر الضرورة والحرية . فلو تعمقنا بحث هذا الموضوع لوجدنا اننا نستطيع تعديل الحكم السابق الذى ذكرنا فيه أن الفنان يتحرك فى عالم من الحرية المطلقة : إذ أن هذه الحرية المطلقة ترتبط ، فى الواقع ، بتصور تقليدى للفنان ، كان سائدًا فى العصر الرومانتيكى بوجه خاص . أما فى عصرنا الحاضر فقد أحاط الالتزام بالفنان من كل جانب . فمن حيث الموضوعات التى يعالجها الفنان نجده قد أصبح « ملتزمًا »، بمعنى أنه ينشغل بقضايا معينة ، قد تكون قضايا اجتماعية أو إنسانية ، يأخذ على عاتقه فى عمله الفنى أن يدافع عن وجهة نظر معينة فيها . وعلى الرغم من أن هذا الالتزام لا يفرض على الفنان ، فى معظم الأحيان ، بقوة خارجية قاهرة ، بل يفرضه هو نفسه على ذاته بإرادته ، فإن وجوده يدل على أن الفنان الذى يتحرك فى عالم الحرية المطلقة قد أصبح فى عصرنا الحالى اسطورة بالية . ومن ناحية أخرى فإن الفنان ، فى كثير من الأحيان ، يفرض على نفسه نظامًا صارمًا من التدريب ومن العمل الشاق من أجل اتقان

« صنعته » ، بحيث أصبح الفنان « التلقائى » الطليق الذى يغرد بحرية كالعصفور ، أسطورة بدوره . وهكذا اكتشفنا فى عصرنا الحاضر أن الحرية المطلقة لا تصنع فنانًا رفيع المستوى ، وأن هناك أنواعًا من « الضرورة » تتحكم فى الفنان ، قد لا تختلف كثيرًا عن تلك التى تتحكم فى العالم .

ومن ناحية أخرى فإن الضرورة التى تتحكم فى العالم قد خفت حدتها إلى مدى غير قليل فى العلم المعاصر ، إذ أن الحتمية الدقيقة قد أرخت قبضتها عن العلوم ، واستطاع العلماء أن يصلوا إلى مجموعة من أهم اكتشافاتهم عن طريق الخروج عن اطار البديهيات الحتمية التى كان العلم فيما سبق يعدها أمورًا غير قابلة للمناقشة . ومن المؤكد أن حرية العالم فى هذا التحدى لم تكن مطلقة ، بل كانت مقيدة باعتبارات تنتمى إلى صميم بحثه العلمى ، ولكن الشىء الذى لا يملك المرء إلا أن يعترف به هو أن التصور التقليدى « للضرورة » التى تتحكم فى فكر العالم وسلوكه قد تغير كثيرًا ، وأصبح العلم فى الآونة الأخيرة يسمح بقدر من الحرية يتيح للعالم أن يبنى انساقًا فكرية جديدة تتسم بالتماسك فى داخلها ، وإن كانت ترتكز على أسس شاركت فى وضعها — جزئيًا على الاقل — حرية العالم وقدرته على الخروج عن الضرورة المحتومة التى كانت سائدة فى نظرة العصور السابقة إلى العلم .

وبجمل القول إن الشقة بين الحقيقة العلمية والجمال الفنى يمكن أن تضيق كثيرًا ، حين نكتشف أن العلم ليس مقيدًا إلى الحد الذى نتصوره عادة ، وإن الفن ليس حرًا إلى الحد الذى يبدو عليه لأول وهلة .

* * *

هناك إذن أرض مشتركة بين الحقيقة والجمال ، على الرغم من كل ما يفرق بينهما من الاختلافات ، ووجود هذه الأرض المشتركة معناه أننا نستطيع أن نتحدث عن « حقيقة فنية » لها سمات مميزة ، تلتقى بالحقيقة العلمية فى جوانب وتفترق عنها فى جوانب أخرى .

ولنلاحظ ، بادىء ذى بدء ، أن الفن يمكنه فى أحوال كثيرة أن يقدم إلينا حقائق مباشرة . فالعمل الفنى يمكن أن يكون ، فى حالات معينة ، شاهدًا على عصره ، ويمكن أن يُستخدم « وثيقة » نعرف بواسطتها الكثير عن هذا العصر . ولنذكر فى هذا الصدد أن قدرًا كبيرًا من معلوماتنا عن العصور البدائية مستمد من أعمال فنية تركها البدائيون على جدران كهوفهم ، ومنها استخلص علماء الحضارات القديمة كنزًا من المعلومات عن حياة الإنسان البدائى . ولعل أحدًا لا يستطيع أن ينكر الدور الذى تقوم به أشعار « هوميروس » وغيرها من الآثار الفنية اليونانية فى تعريفنا بالعالم اليونانى القديم . وفى استطاعتنا أن نجد أمثلة مشابهة فى تاريخنا العربى ، إذ أن الشعر الجاهلى ، مثلاً ، مصدر عظيم القيمة من المصادر التى يُعتمد عليها فى معرفة تاريخ العرب القديم وعاداتهم ونظمهم الاجتماعية ، إلخ . وفى أحيان غير قليلة استطاع العلماء عن طريق التحليل الدقيق للأعمال فنية ، أن يملأوا فراغات كبيرة فى معرفتهم بعصور ماضية لا تقدم إلينا أنواع الوثائق الأخرى معلومات كافية عنها .

وإذن فالفن قادر على أن يزودنا بحقائق مباشرة . ولكن هذا ليس على التحديد ما نقصده حين نتحدث عن « حقيقة فنية » وإنما نقصد بهذا التعبير نوعًا آخر من الحقيقة . فهناك كثير من الناس يقولون إنهم تعلموا الكثيرة عن الحياة والعالم والإنسان من خلال أعمال فنية كشفت لهم « حقائق » لم يكونوا متنبهين إليها ، وربما ذهب البعض إلى حد القول إنهم تعلموا من الفن أكثر مما تعلموا من العلم. هذا هو نوع الحقيقة الفنية الذى تعتزم، فيما تبقى من هذا المقال ، أن نعرض لأهم خصائصه .

وأول ما يلاحظ على هذه الحقيقة أنها غير مباشرة ، لا تقدم إلينا المعلومات على هيئة سرد ينقلها إلى أذهاننا تامة جاهزة . فهى حقيقة « يوعز بها » العمل الفنى دون أن يقدمها صريحة على النحو الذى نجده فى الكتب العلمية . بل إن

التعبير الصريح عن هذه الحقيقة يضعف من تأثيرها ويقلل من قيمة العمل الفنى الذى تتجسد فيه . ومن هنا كان الفن الذى يحاكى الواقع محاكاة مباشرة فنًا ضئيل الشأن ، فضلاً عن أنه ، بهذه المحاكاة المباشرة ، لا يصل إلى الحقيقة الكامنة لهذا الواقع .

وتلك مفارقة قد يجدها المرء غريبة للوهلة الأولى : إذ أن الفن كلما أراد الاقتراب من الواقع بصورة مباشرة ، أصبح عاجزا عن التعبير عن أهم ما فى هذا الواقع ، أى ازداد ابتعادا عنه . ولكن هذه المفارقة تختفى إذا وضعنا نصب أعيننا الوظيفة الحقيقية للفن : فليس من مهمة الفن أن يكون نسخة محاكية للواقع كما تصور أفلاطون، بل إن المحاكاه الكاملة مستحيلة فى الفن ، لأن الفن مهما حاول أن ينقل الواقع على ما هو عليه ، يظل لديه قدر معين من الاستقلال ، لأنه على الأقل ينتقى عناصر معينة من هذا الواقع ، ويستبعد عناصر أخرى ، بدليل الاختلاف الدائم بين اللوحة المرسومة — مهما كانت واقعية — وبين الصورة الفوتوغرافية ، أو بين الرواية أو المسرحية — مهما كانت واقعية — وبين الشريط الذى يسجل محادثات فعلية دارت بين الناس .

وهكذا تتجلى قدرة الفن على التعبير عن حقيقته الخاصة ، أوضح ما تكون ، من خلال « الإيعاز » غير المباشر . وتبدو المفارقة السابقة فى صورة معكوسة حين نقول إن الفن يزداد اقترابًا من أعماق الواقع كلما ابتعد عنه . وتلك فى الحق هى الفلسفة التى ترتكز عليها كثير من الاتجاهات الفنية الحديثة ، فى التصوير مثلاً . فالمصور الذى يقدم إليك وجه إنسان تحتل فيه العين مساحة كبيرة ، ولا تقع فى موضعها الطبيعى، ولا يحافظ على قواعد المنظور فى وضع الوجه ، يبتعد عن الواقع ابتعادًا شديدًا ، ولكنه يريد بذلك أن يقول إن هذه هى « رؤيته » لهذا الوجه ، وأنه يصوره كما يحس به فى أعماقه الباطنة ، لا كما يراه الناس ، ومن ثم فهو يعبر ، بهذا الابتعاد عن الواقع ، عن حقيقة أعمق بكثير من تلك التى يعبر عنها من يصور هذا الوجه بطريقة

« موضوعية » لا تتضمن « رؤية » خاصة .

لقد كان العلم ، منذ بدايته ، يتضمن تمييزًا أساسيًا بين « مظاهر » الأشياء و « جوهرها » الباطن . فمن المستحيل أن يتوصل المرء إلى أية حقيقة ما لم يستطع التفرقة بين ما هو عرضي وما هو أساسي في الأشياء ، وما لم يستبعد صفاتها المتغيرة ، ويحتفظ منها بالصفات الثابتة . وفي وسعنا الآن أن ندرك وجود تشابه بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفنية في هذا الصدد : فالعمل الفني بدوره يستبعد ما هو عرضي ، ويستبقي ما هو جوهري .

صحيح أن هناك اختلافاً يتمثل في أن الحقيقة العلمية تتخذ طابعاً عاماً ، مجرداً ، كالقانون الرياضي الذي يعبر عن العلاقات الأساسية بين الظواهر ، على حين أن العمل الفني يتخذ طابعاً فردياً ، عينياً ، ملموساً ، لأنه ينصب دائماً على « موضوع » بعينه ، وليس على مجردات ذهنية خالصة . فالعمل الفني متجسد دائماً في العالم المحسوس ، بينما الحقيقة العلمية مقرها العقل . ومع ذلك فإن الفن في تصويره للموضوع الفردي ، لا يسعى إلى التعبير عن هذا الفرد لذاته ، بل يقدم ما هو جوهري وأساسي فيه . وهكذا فإن اللوحة المصورة إذا عبرت عن الفرح ، فإنها لا تعبر عن فرح « س » أو « ص » من بني البشر ، وإنما تعبر عن « ماهية » الفرح أو جوهره الباطن كما يتصوره الفنان . وقل مثل هذا عن القطعة الموسيقية أو التمثال أو أي عمل فني جاد . فللفن إذن حقيقته الخاصة ، وهذه الحقيقة تشترك مع الحقيقة العلمية في أنها تترك جانباً ما هو عرضي في الأشياء وتحتفظ بما هو أساسي ، وإن كانت تختلف عنها في أن الأولى تعبر عن جوهر الأشياء من خلال صيغ عقلية مجردة ، على حين أن الثانية تعبر عنه من خلال نماذج فردية محسوسة .

على أن الحقيقة الفنية لا تكتفي بالتعبير عن جوهر « موضوع » ما ، بل هي تعبر أيضاً عن جوهر « الذات » . فالفنان لا يتعمق بنا إلى لب الشيء الذي يتحدث عنه فحسب ، بل إنه يقودنا إلى الأعماق الباطنة لذاته ، من حيث هو

إنسان . وهذه صفة تنفرد بها الحقيقة الفنية عن الحقيقة العلمية ، إذ أن العالم يركز جهوده على موضوع بحثه وحده ، أما ذاته ، من حيث هو إنسان ، فتتوارى أو تختفي تماماً وراء بحثه الموضوعي . ومهما تدخلت العوامل الذاتية فى كشفه العلمي ، فإنه يحرص كل الحرص على إخفاء هذه العوامل حين يعرض أبحاثه ، لأن ظهور أى عامل منها يهدد « موضوعيته » بالخطر ، ويصبح نقطة ضعف خطيرة فى أبحاثه . وربما تحدث العالم عن تأثير هذه العوامل الذاتية حديثاً شخصياً ، حين يكتب سيرته الذاتية ، أما حين يخاطب جمعاً من العلماء فإنها تختفى اختفاء تامًا ، وينصب الحديث كله على موضوع بحثه .

أما الفنان فإنه لا يحاول أن يخفى ذاته ، وإنما يحرص — وخاصة فى العصر الحديث — على أن يطبع نظرته الخاصة إلى الحياة ، وميوله ، وتفضيلاته ، على عمله الفنى ، ولا نعد نحن هذه السمة نقصاً فيه ، بل نراها — بعكس ذلك — علامة من علامات النضج الفنى : فالفنان الذى تظهر خصائصه الذاتية فى عمله الفنى هو فى نظرنا فنان له « شخصيته » المميزة التى تنعكس على أعماله ، أما الفنان الذى لا تكشف أعماله عن ذاته ، والذى ينتج أعمالاً لا نستطيع أن نربطها به هو بالذات ، وكان يمكن أن ينتجها أى فنان آخر ، فهو فنان باهت اللون عديم المذاق .

وهكذا تتخذ الحقيقة الفنية طابعاً مزدوجاً لا نجده فى الحقيقة العلمية : فهى تعبر عن جوهر الموضوع الذى تعرضه ، وتعبر أيضاً عن جوهر ذات الفنان ، على حين أن الحقيقة العلمية تلتزم جانب التعبير الموضوعى وحده . ومن هنا كان فى الفن بعد لا نجده فى العلم ، وأعنى به « الصدق الفنى » ، وهو غير الصدق الأخلاقى المعروف ، وإن كان يشاركه بعض صفاته . فالصدق الفنى هو أن يكون الفنان معبرًا فى عمله عن تجربة أصيلة ، وألا يعمد إلى خداع النفس أو التملق أو التعبير عما لا يحس به . وصحيح أن هذا معيار يصعب التحقق منه ، لأننا لا نستطيع أن ننفذ إلى أعماق الفنان لكى نعلم إن كان صادقًا مع

نفسه أم غير صادق ، ولكن الأعمال الفنية الكبيرة هي تلك التي تعبر عن معان ومشاعر عميقة لا بد أن يكون الفنان قد عاشها حتى يستطيع أن يعرضها علينا بكل هذا العمق ، ويثير فينا معانى وأحاسيس مناظرة .

هذا الارتباط الوثيق بين العمل الفني وبين « ذات » الفنان هو الذى يجعل الفن في جوهره « تجربة » ، بالمعنى الشخصي لهذه الكلمة . وفي هذه الصفة تختلف الحقيقة الفنية عن الحقيقة العلمية ، وتقترب من ذلك النوع الخاص من الحقيقة ، الذى يحدثنا عنه المتصوف ، والذى لا يستطيع أن يعبر عن أعمق ما فيه بالكلام ، لأنه « تجربة » تجل عن الكلام . وعلى حين أن ما يهمنا ، حين نقرأ كشفاً علمياً ، هو « الاستنتاجات » النهائية ، أياً كانت الصيغة التي تعرض بها ، فإننا فى حالة التجربة الفنية نحرص على المذاق الخاص للعمل الفنى ، الذى لا يتوافر إلا فى جو خاص وعن طريق عناصر معينة تتكامل سوياً لإحداث التأثير المنشود . وبعبارة أخرى ، فالحقيقة الفنية لا تقدم إلينا قدراً معيناً من المعلومات فحسب ، كما يحدث فى الحقيقة العلمية ، وإنما تضع هذه المعلومات فى إطار خاص ، وفى قالب متميز ، يحدث فينا تأثيراً فريداً .

ولو غيرنا هذا الإطار أو القالب لفقدت الحقيقة الفنية القدر الأكبر من تأثيرها . فحين نحول جميع المعانى المتضمنة فى قصيدة شعرية رفيعة ، إلى لغة النثر ، يضيع الجانب الأكبر من تأثير القصيدة وتفقد « الحقيقة » التي تنقلها إلينا طابعها المميز . وتلك هى المشكلة التي تثيرها (ترجمة الشعر » من لغة إلى أخرى ، مما دفع الكثيرين (عن حق) إلى أن ينظروا إلى هذا النوع من الترجمة على أنه تشويه غير مشروع للعمل الشعرى الذى لا تكتمل مقوماته إلا فى إطار لغته الأصلية .

ولنقل ، بتعبير موجز ، إن الحقيقة العلمية تهتم بالمضمون قبل الشكل ، على حين أن الشكل فى الحقيقة الفنية هو الذى يعطى المضمون تأثيره وقيمته ، ويضفى على التجربة الفنية طابعها المميز .

وحين نقول إن الفن فى صميمه (تجربة) فريدة ، فإننا نعنى بذلك أن الفن لا ينافس الكتب العلمية فى تقديم معلومات تغذى عقول الناس ، إذ أن الفن يخاطب ، إلى جانب العقل ، مشاعر الإنسان ووجدانه . ولكن هذه التجربة ليست عاطلة ، أو عقيمة ، وليست خبرة ذاتية مقفلة على نفسها دون أن يكون لها أى صدى خارجى . فالفن تجربة غنية ، مثمرة ، قد لا تقدم إلينا معلومات مباشرة ، ولكنها تزودنا بخبرة عميقة بالحياة . فقد يقدم إلينا العمل الفنى الواحد من الفهم لأنفسنا ، وللناس ، وللعالم ، ما لا تقدمه عشرات الكتب . ولكنه لا يقدم إلينا هذا الفهم بالتلقين المباشر ، وإنما يوعز به فى إطار شكل متكامل متسم بالجمال . وهو لا يصل إلى هدفه هذا بالتدرج المعروف عن العلم ، بل يقدم إلينا حقيقة تنفذ بنا مباشرة إلى أعماق الموضوع .

وبفضل هذه السمة الفريدة فى الفن ، رأى بعض المفكرين فى الحقيقة الفنية بديلاً عن الحقيقة العلمية ، وانتقدوا هذه الأخيرة لأنها لا تقدم إلينا من الظواهر إلا سطحها الخارجى ، ووجها الذى يقبل التعبير عنه بالكم والمقدار ، والذى يسمح بمقارنتها بغيرها من الظواهر المشابهة ، ولكنه يعجز عن النفاذ بنا إلى جوهرها أو عمقها الباطن . وهكذا تحمس هؤلاء للتجربة الفنية بوصفها بديلاً عن المعرفة العلمية ، وقدموا إلينا مثلا أعلى للإنسان يحيا فيه حياة (جمالية) خالصة ، لا تشوبها تجريدات العلم أو تشوهها تعميماته .

ولكن هذه الحماسة الزائدة لدى أصحاب النزعة الجمالية هؤلاء ، وإن تكن تعبر عن تقديس الفن ، لا مكان لها فى عالم وجد فيه العلم ليبقى ، وقدم إلينا من الإنجازات ما لا يمكن التراجع عنه ، وشكل مختلف جوانب حياتنا ، حتى الفن ذاته ، وصبغها بصبغته الخاصة . وأقصى ما يمكننا أن نحتفظ به موقف عُبّاد الفن هؤلاء ، هو إن الحقيقة الفنية ينبغى أن تكمل الحقيقة العلمية وتعوض بعضاً من نقائصها فى عصر التخصص العلمى المفرط الذى نعيش فيه . ولو عرف الإنسان كيف يمزج بين الحقيقتين فى كل متآلف ، لكان بذلك

يحقق أهم الخطوات فى طريق تكامل شخصيته ، ويبعث الانسجام بين عالمه الداخلى والعالم الخارجى ، ويخفف من غلواء التجريد الذى يحكم قبضته على الحياة الحديثة من كل جانب ، ويضيف بعدًا إنسانيًا عميقًا إلى عالم يفقد طابعه الإنسانى على نحو متزايد فى كل يوم .

مراجع عامة

ـــ النقد الفنى : دراسة جمالية فلسفية ـــ تأليف جيروم ستولينتز ـــ ترجمة د. فؤاد زكريا (مطبعة جامعة عين شمس عام ١٩٧٤) الفصل الثانى عشر .

– Hospers, J.: Meaning & Truth in The Arts (North California U. P.) 1946.

– Philip Leon: « Aesthetic Knowledge », in Vivas & Kruger: Problems of Aesthetics, New York (Rinehart 1953).

– Richards & Ogden: The Meaning of Meaning. London, Routhedge 1936.

– Richards, I. A.: Principles of Literery Criticism. New York (Harcourt & Brace) 1950.

– B. Heyl: « Artistic Truth Reconsidered » Journal of Aesthetics & Art Criticism, Vol. VIII (1960).

– Sidney Zink: « Poetry & Truth » Philosophical Review, L I V (1945).

– Weitz, Morris: Philosophy of The Arts. Harward U. P. 1950.

– Wellek, René: A History of Modern Criticism. Yale U. P. 1955 Vol. 1.

الخلق الفنى
بين العلم والتجربة الشخصية

لن نستطيع أن نفهم معنى تعبير « الخلق الفنى » فهماً دقيقاً إلا إذا أجرينا مقارنة بين هذا النوع من الخلق وبين نوعين آخرين ، أحدهما يُفترض أنه أعلى منه مرتبة ، والثانى أدنى منه . ومن خلال هذه المقارنة يمكن أن تتضح لنا مكانة الخلق الفنى بين أنواع أخرى من النشاط يمكن أن تختلط به فى الأذهان .

(أ) فلفظ الخلق مرتبط فى الأذهان بالخلق الإلـٰهى ، حتى أن الكثيرين يتحرجون من استخدام هذا اللفظ فى أى مجال سوى المجال الدينى . ولكن الواقع إن هذا الحرج مبالغ فيه ، إذ من المعترف به أن الإنسان ينتج أو يولد أشياء لم تكن موجودة من قبل ، ومن ثم يمكن أن يعد فعله هذا «خلقًا» . ولكنا حين نقول أن ما ينتجه الإنسان « لم يكن موجوداً من قبل » ينبغى أن نتحفظ قليلاً فى استخدام هذا التعبير . فهل صحيح أن أى إنتاج إنسانى لم يكن له وجود قبل أن يصنعه الإنسان ؟ من الجائز أن هذا الإنتاج ، بعد أن اكتمل ، قد أصبحت له صورة لم يكن يعرفها الناس من قبل ، ولكن الأمر المؤكد هو أن « مادة » هذا الإنتاج على الأقل كانت موجودة ، ولذلك يستحيل القول بأن العمل قد خلق «من العدم» . وهنا يكمن الفارق بين تعبيرى « الخلق الإلـٰهى » و«الخلق الفنى» . فالمفروض أن الخلق الإلـٰهى يتم من العدم ، دون أن يمهد له شىء . فهو عملية مفاجئة ، تحدث كاملة بلا مقدمات . أما الخلق الفنى ، فمهما كانت درجة اكتماله، فإنه يظل مع ذلك مرتبطاً بسوابق لا نهاية لها : منها التراث الفنى السابق ، والمجتمع الذى يظهر فيه هذا العمل ، والتكوين الشخصى للفنان ، وغير ذلك من الشروط الممهدة التى لا يمكن أن يكون

للعمل بدونها معنى أو صدى ، بل لا يمكن أن يظهر أصلاً .

ومع ذلك فإن الشكل النهائي للعمل الفنى بالذات يكون مختلفاً عن الأصل المادى أو المعنوى الذى انبثق منه ، إلى حد يقترب فيه هذا العمل من الخلق الإلـٰهى اقتراباً يدعو إلى العجب . وهذا ما عبر عنه الناس تعبيراً مباشراً ، منذ أقدم العهود ، حين نظروا إلى الفنان على أن فيه قبساً من الألوهية ، وما عبر عنه بعض أنصار الفن المتحمسين فى عصرنا الحديث بقولهم إن الفن ينافس الخلق الإلـٰهى أو يعيد تصوير العالم كما كان الفنان يريده أن يكون ، لا كما نتج أصلاً بالخلق الإلـٰهى . وأيا كانت التعبيرات التى تستخدم ، فإن الأمر الذى يتفق عليه الكثيرون هو أن الإنسان يقترب من الألوهية إلى أقصى حد حين يبدع فناً . ومع ذلك فإن هذا التقارب لا ينبغى أن ينسينا حقيقتين أساسيتين ، وهما أن الخلق الإلـٰهى يوصف بأنه يحدث من العدم ، على حين أن الخلق الفنى يفترض مقدمات لا غناء عنها من أجل ظهور العمل الفنى ، وإن نتاج الخلق الإلـٰهى هو الطبيعة ، على حين أن نتاج الخلق الإنسانى مستقل عن الطبيعة ومقابل لها ، أعنى عملاً فنياً .

(ب) وهذه الحقيقة الأخيرة تقودنا إلى تفرقة ثانية بين الخلق الفنى ونوع آخر من الخلق ، هو ما نسميه عادة بالصنعة . وإذا كانت التفرقة السابقة قد حددت الصلة بين الفن وبين نوع آخر من الخلق يوصف بأنه أعلى منه مرتبة ، فإن التفرقة الحالية تحدد علاقة الفن بما هو أدنى منه مكانة ، أعنى نتاج الصنعة الحرفية . فقد وصفنا الخلق الإنسانى من قبل بأنه نتاج مستقل عن الطبيعة ومقابل لها . ولكن هذه فى الواقع صفة يتسم بها كل جهد يبذله الإنسان لإعادة تشكيل الطبيعة وفقاً لأغراضه أو لتصوراته الخاصة . فالكرسى الذى يصنعه النجار ليس قطعة من الطبيعة ، وإنما هو تشكيل جديد لمادة تقدمها الطبيعة ، من أجل تحقيق منفعة إنسانية معينة . فهل يعنى ذلك أن الفن لا يزيد — بدوره — عن أن يكون نوعاً من الصنعة ؟

هناك ، فى واقع الأمر ، اختلافات مؤكدة بين إنتاج الفنان وإنتاج الصانع . فالأول عمل فردى ، والثانى عمل نمطى . ذلك لأن الصانع ينتج مجموعة متكررة من الأعمال ، وإذا حدث أن أنتج عملاً واحداً لا يتكرر ، فإنا نمتدح مثل هذا العمل فنصفه بأنه « قطعة فنية » ، ونعنى بذلك أن نتاج الصنعة إذا كان فردياً فإن الحد الفاصل بينه وبين العمل الفنى يكاد يختفى . وفضلا عن ذلك فإن للتعود الآلى دوراً هاماً فى طريقة إنتاج الصانع ، على حين أن الفنان ينتج بصورة تلقائية لا أثر فيها للعادات الآلية . وربما كان أهم هذه الفوارق جميعاً هو الدور الكبير الذى يقوم به الخيال فى عمل الفنان . فالعمل الفنى ، أياً كان شكله النهائى ، هو فى واقع الأمر خيال متجسد ، على حين أن نتاج الصنعة واقعى مادى ، ويترتب على ذلك أن العمل الفنى لا يستهدف إلا إرضاء حاستنا الجمالية ، بينما يستهدف عمل الصانع دائما تحقيق غرض عملى .

ولكن ، على الرغم من هذه الفوارق ، فمن الواجب أن نتذكر أن الفن ليس منفصلاً عن الصنعة انفصالاً تاماً . فهناك صلة تاريخية قوية بينهما . ذلك لأن الصانع هو السلف الأول للفنان ، بل إن الحد الفاصل بين الفنان والصانع لم يكن واضحاً فى العصور القديمة . وما زالت كثير من اللغات تحمل آثار هذا التوحيد القديم بين الفنان والصانع . فلفظ techné اليونانى القديم يدل على الفن والصنعة معاً ، ومن هذا اللفظ اشتقت كلمة « التكنولوجيا » الحديثة . وما زالت كلمة art تحمل معنى الصنعة إلى جانب معنى الفن ، كما فى التعبير arts and crafts ، وهذا التعبير له مقابل عربى يدل على هذه الصلة الوثيقة نفسها ، هو تعبير « الفنون والصنائع » . وما زلنا فى العربية نستخدم لفظ « صانع فنى » بمعنى « صانع ماهر » . وإلى جانب هذا التقارب التاريخى بين الفن والصنعة ، هناك تقارب واقعى ناشئ عن أن كثيراً من الفنانين ، وخاصة فى الفنون التى تحتاج إلى أداء ، كالموسيقى والرقص والتمثيل ، يخضعون حياتهم

لنظام دقيق يتدربون فيه على الأداء الفنى بنفس المشقة التى يتدرب بها الصانع على إتقان عمله ، ويكتسبون من مرانهم عادات جسمية حركية تقترب من تلك التى يكتسبها الصناع الذى يتقن حرفته .

وهكذا تكشف لنا المقارنة التى عقدناها بين الخلق الفنى والخلق الإلـٰهى من جهة ، وبينه وبين الصنعة البشرية من جهة أخرى ، عن حقيقة هامة بشأن طبيعة الفن ، هى أنه يحتل مرتبة وسطى ما بين الخلق الشامل الذى يوصف بأنه غير مسبوق بشىء ، وبين التشكيل والتحوير النمطى لمادة الطبيعة من أجل تحقيق أغراض عملية معينة .

الخلق الفنى والعلم :

كيف إذن يمكن معالجة هذا النوع الفريد من الخلق — الخلق الذى يبلغ به الإنسان أقصى درجات الإيجابية والإبداع ؟ إن الوسيلة الفعالة التى يلجأ إليها الإنسان فى فهم الظواهر هى العلم . ومن الطبيعى أن يسعى الإنسان إلى تطبيق هذه الوسيلة الفعالة على جميع المجالات التى يستعصى عليه فهمها، وضمنها الفن . غير أن عملية الخلق ظلت ، حتى يومنا هذا ، محاطة بستار كثيف من الغموض ، على الرغم من كل المحاولات التى بذلت من أجل إزاحة هذا الغموض ومعرفة كنه العملية الخلاقة . ومن المعروف أن عملية الخلق لا تتمثل فى الفن وحده ، بل إن الكشف العلمى بدوره — وخاصة فى صوره العليا — يمثل نوعاً من الخلق لا يقل سمواً عن الخلق الفنى ، وربما لم يكن يقل عنه حاجة إلى استعمال الخيال . وفى وسعنا أن نستمر فى عملية التعميم هذه ، لنصل فى النهاية إلى حقيقة لا بد من الاعتراف بها ، وهى أن القدرة الخلاقة هى أول وأهم ما يتميز به الأنسان عن سائر الكائنات . فالخلق — فى مجال الفن وفى غيره من المجالات — هو الذى حقق للإنسان كل إنجازاته التى ضمنت له التفوق على بقية الأحياء من جهة ، وأكدت تفوقه المستمر على نفسه من جهة أخرى . إن الخلق — بعبارة أخرى — هو ماهية الإنسان . فإذا كان التفسير

العلمى قد ظل حتى الآن عاجزاً عن الإحاطة بعملية الخلق . فمعنى ذلك أن العلم لم يفهم الإنسان فهماً كافياً . ولنقل بتعبير آخر إن أزمة العلوم الإنسانية ، أو أزمة الفهم العلمى للإنسان ، تتمثل أوضح ما تكون فى استمرار عجز العلم عن تقديم تفسير لعملية الخلق .

على أن هذا لا يعنى على الإطلاق أننا ندين العلم بالقصور نظراً إلى عجزه فى هذا المجال . فالعلم حركة مستمرة . وليس لأحد أن يلومه على ما لم يصل إليه بعد . والواقع أن هناك ، فى حالة الإبداع على وجه التخصيص ، أسباباً خاصة تعلل الصعوبة التى يجدها العلم فى فهم عملية الإبداع . وعلينا أن نتدبر هذه الأسباب جيداً حتى لا نسارع إلى توجيه لوم لا مبرر له إلى العلم .

ذلك لأن الخلق هو فى أساسه إنتاج لشىء لم يكن له وجود ، وانبثاق من هوة العدم . فهو يفترض انفصالاً بين الظواهر ، وانقطاعاً فى سلسلة العلل والمعلولات . والخلق الذى يمكن فهمه فهماً كاملاً من خلال مقدماته والسوابق الممهدة له لا يستحق أن يسمى خلقاً بالمعنى الصحيح . وفى مقابل ذلك يفترض العلم اتصالاً لا ينقطع بين الظواهر ، وتسلسلاً مستمراً للأسباب والنتائج . فمجال الانبثاق المفاجئ غريب عن العلم ، أو هو على الأقل يقتضى نوعاً من المعرفة يختلف عن ذلك الذى عرفناه فى المعرفة العلمية بمعناها المألوف .

وفضلاً عن ذلك فإن الخلق ينطوى على مراحل لاشعورية لها أهميتها البالغة . ولقد كانت هذه المراحل اللاشعورية هى التى جعلت الفن محاطاً بهالة أسطورية منذ أقدم العهود ، وجعلت الفنان يوصف بأنه إنسان به مس من الجنون ، أو تسيطر عليه قوى شيطانية خفية . وكلنا نعلم أن « العبقرية » فى اللغة العربية يرتبط باسم « عبقر » ، وهو موطن الجن ، وإن هذا اللفظ نفسه فى اللغة الفرنسية (Génie) يدل أيضاً على معنى الجن . ولكن إذا كان العصر الحديث يطرح جانباً كل هذه الارتباطات الخرافية ويحتفظ باسم

« اللاشعور » لكي يدل به على مجموعة الظواهر السابقة ، فإن هذه التسمية ذاتها لا تقل استبعاداً للتفسير العلمي عن كل إشارة إلى الشياطين أو الجن . ذلك لأن العلم يهتم أساساً بعالم الوعى . والنشاط العلمى يفترض الوعى مقدماً ، بوصفه شرطاً أساسياً لا غناء عنه . ومن هنا كان ثمة انفصال حاد بين العنصر اللاشعورى فى الفن ، وبين اعتماد العلم فى تفسيراته على الشعور ، وعجزه عن التحرك فى أى مجال لا يكون فيه للوعى سيطرة تامة .

ومن ناحية أخرى ، فإن ارتباط الخلق الفني بالخيال لا بد أن يؤدى بالعلم إلى أن يلتزم الحذر التام فى التعامل معه . ذلك لأن العلم لا يستطيع أن يجد لديه وسيلة أو منهجاً يتمكن به من حفز الخيال وإثارته ، بل يبدو أن الخيال يتبع مساره التلقائىّ الخاص الذى لا شأن لقوانين العلم به . على أن عجز العلم عن فهم الخيال يدل على أن العلم لا يستطيع أن يفهم الأصول التى ظهر هو ذاته بها . ذلك لأن قدراً كبيراً من الأفكار العلمية الرئيسية قد تم إبداعه عن طريق الخيال . وعلى الرغم من ذلك فإن العلم حين يتحدث عن هذا النوع من الخيال الذى أدى إلى ظهور نظرياته الهامة ، فإنه يفعل ذلك على استحياء ، وكأنه يخوض أرضاً محرمة . فالعلم يركز اهتمامه على النتائج النهائية لعملية الكشف العلمي ، أما كيفية ظهور هذه النتائج ، ونوع العمليات التى كانت ورائها ، والتى أدت إليها ، فهذا ما يعجز العلم عن الحديث عنه ، وما لا يبدى به اهتماماً كبيراً .

ومما يزيد من صعوبة المعالجة العلمية للخلق الفنى ، إن هذا الخلق لا يتمثل على نمط واحد. فهناك فنانون ينبثق لديهم العمل الفنى بسهولة ويسر ، ولا يبدو أنهم قد بذلوا فيه جهداً كبيراً ، وذلك على مستوى الوعى على الأقل . وهناك فنانون آخرون لا يتم الخلق الفنى لديهم إلا بعد جهد ومعاناة شديدة ، وبعد محاولات متعددة يعيدون فيها إنتاج عملهم ويدخلون عليه تعديلات وتحسينات لا حصر لها ؛ إلى أن يصل إلى تلك المرحلة التى يرضون فيها عنه .

ويزداد الأمر تعقيداً حين نعلم أن هذا الاختلاف فى أنماط الخلق الفنى لا ينعكس على الأعمال ذاتها ؛ بمعنى أن العمل الذى استغرق الفنان فى إعداده فترة طويلة ، والذى مر بتغييرات وتعديلات متعددة ؛ لا ينم — بعد أن يكتمل — عن هذا الجهد على الإطلاق ؛ بل يبدو — فى حالة كثير من الأعمال الكبرى — كما لو كان الفنان قد أبدعه بيسر وطلاقة ودون أى قدر من المعاناة . ومن ناحية أخرى فإن يسر الخلق الفنى أو عسره لا يرتبط بقيمة العمل الناتج عنه . فليس العمل الذى ينتج فى يسر أفضل بالضرورة من ذلك الذى ينتج بجهد ومعاناة ؛ بل إن بعضاً من أعظم الأعمال الفنية كان الجهد الخلاق فيه شديد البطء والتردد ؛ على حين أن الانطلاق والتلقائية قد يؤديان أحياناً إلى السطحية فى الإنتاج . ومجمل القول إن العلم حين يتصدى لظاهرة الخلق الفنى لا يجد أمامه نمطاً واحداً يخضع لنوع واحد من الدراسة والتحليل ؛ بل يجد أنماطاً متباينة لا تخضع لقاعدة واحدة .

ولقد كانت المحاولات العلمية التى بذلت من أجل الكشف عن القدرات المرتبطة بالإبداع الفنى ؛ تتجه إلى الربط بين الإبداع وبين صفات نفسية معينة ، أهمها القدرة على الجمع بين عناصر منفعلة فى إطار موحد . فالإبداع — تبعاً لهذا الرأى — هو إيجاد وحدة جديدة تعمل على تبسيط العلاقات القائمة بين الأشياء . وأساس الإبداع اتجاه إلى الوحدة والتكامل والتوافق ؛ بحيث أن من المستحيل أن ينتج الإبداع أجزاء أو فتات غير متصلة أو مترابطة . وهذا الرأى يصدق بالفعل على أنواع متعددة من الإبداع ؛ وخاصة فى ميدان الكشف العلمى ، ولكنه يبدو غير كاف فى حالة الفن على وجه التخصيص . ذلك لأن الخلق الفنى يتضمن إضافة جديدة إلى التجربة ؛ ولا يمكن إرجاعه إلى بعث الوحدة فى العناصر المشتتة للتجربة . ومثل هذا يقال عن مختلف المحاولات التى تربط بين الإبداع الفنى وبين القدرة على « حل المشكلات » ؛ لأن هناك فارقاً فى النوع ، لا فى الدرجة فحسب ، بين

حل المشكلات وإعادة ترتيب العناصر الموجودة قبلًا بطريقة فعالة ، وبين ذلك الخلق الجديد الذى هو أهم ما يميز الإبداع فى الفن .

وإذا كنا قد تحدثنا حتى الآن عن عدم كفاية المحاولات التى بذلها العلم من أجل فهم ظاهرة الخلق الفنى ، فمن الواجب أن نذكر أن الفن ، من جانبه ، قد أسهم بنصيب غير قليل فى إبعاد العلم عن مجاله الخاص . ذلك لأن الفنان ينفر بطبيعته من التحليلات العلمية ، ويتصور أن العلم إذا اقتحم مجاله الخاص فسوف يشوهه ويحيله إلى موضوع للتشريح والتحليل . والفنان بطبيعته فردى النزعة ، يؤمن بأصالة إنتاجه وبأن كل ما يصدر عنه غير قابل للتكرار ، بينما العلم يبحث عن قوانين وأنماط عامة لا شأن لها بما هو فردى ، ويستبدل بالحرارة والحساسية المرهفة نظرة موضوعية باردة تستبعد كل اتجاه إلى التفضيل وكل نزوع إلى تأكيد الفوارق والاختلافات الفردية .

وهكذا نجد بين الفن والعلم نوعاً من عدم الثقة المتبادلة ، كانت نتيجته أن كلًا منهما سار فى تطور مستقل ، دون أن يحدث بينهما تفاعل حقيقى . فمنذ أوائل العصر الحديث ظل العلم يحرز نصراً تلو الآخر ، واستطاع أن يفتح أمام الإنسان آفاقاً من الفهم ومن السيطرة على العالم لم يكن يحلم بها . وفى الوقت ذاته أخذ الفن يؤكد ذاته بوصفه نشاطاً إنسانياً رفيعاً ، وتوالت مذاهبه واتجاهاته وتعددت وازدادت عمقاً وتعقداً . ولكن مسار كل منهما ظل مستقلًا عن الآخر ، واتجها معاً فى خطين متوازيين لا يلتقيان إلا فى أندر الأحوال ، إذ أن العلم ظل ينظر إلى الإبداع الفنى على أنه عملية خارجة عن مجاله ، والفن ظل يترفع على التحليل العلمى ويأبى الخضوع له .

ويمكن القول إن هذا النمو المتوازى للعلم والفن من أهم سمات العصر الحديث ، وهو سمة تركت تأثيرها فى كيان الإنسان ذاته . ذلك لأن عصرنا هذا إنما هو عصر التقدم الهائل للعلم وللفن ، ولكن بغير تفاعل أو التقاء بينهما . فهناك ازدواج حاد فى الحضارة الحديثة بين شق علمى وشق فنى ،

ترتب عليه بالضرورة ازدواج مناظر داخل الإنسان ذاته . فلم يقتصر الأمر على تباعد العالم والفنان كل عن الآخر ، بل إن الإنسان الواحد أصبح ينظر إلى نفسه على أنه يشتمل على جانبين لا سبيل إلى التوفيق بينهما : جانب عقلى يسيطر عليه العلم ، وجانب خيالى يسيطر عليه الفن . هذه الازدواجية تحول دون تحقيق أى انسجام بين جوانب حياة الإنسان المختلفة ، وتجعل من المستحيل ضم حياة الإنسان كلها فى وحدة متكاملة تجمع بين دقة المنهج العلمى وحساسية الخيال الإبداعى . ولو تأملنا العصر الحديث فى نظرة شاملة لجاز لنا أن نقول إن قدراً كبيراً من مشاكله إنما يرجع إلى هذه الثنائية الحادة التى فرضها الإنسان على نفسه بين عقله العلمى وحساسيته الإبداعية إذ أن العلم قد فرض عليه أن يكون غير مكترث بحساسية الروح ، والفن قد فرض عليه أن يكون غير مكترث بموضوعية العقل ، واستحل كل منهما لنفسه ، فى مجاله الخاص ، ما يحرمه الآخر وينهى عنه ، كل ذلك مع أن الهدف واحد ، وأرض الصراع واحدة ، وهى النفس البشرية .

والنتيجة الواضحة التى تفرض نفسها حتماً بعد هذا التحليل هى إن محاولة فهم الخلق الفنى من خلال العلم ما زالت حتى الآن تتعثر ، وما زال من الصعب استيعاب هذا الخلق بواسطة المفاهيم العلمية وحدها ، وإن لم يكن من المستحيل أن نتصور مجىء يوم يتحقق فيه اندماج أكمل بين العلم والفن . ولكن ، إلى أن يأتى هذا اليوم ، فإن الدلائل كلها تشير إلى أن الطريق الذى يوصلنا إلى قلب الفن لا بد أن يكون طريقاً آخر .

الخلق الفنى والتجربة :

هذا الطريق الآخر هو النظر إلى الفن على أنه تجربة . والواقع أن الذهن البشرى قد اعتاد ، فى أمور كثيرة ، أن يضع هذا التقابل بين ما هو موضوع للعلم وما هو موضوع للتجربة . فكل ما يعجز الإنسان عن تفسيره علمياً ، يتناوله على أنه موضوع للتجربة . وكل ما يعتقد الإنسان أنه أرفع من أن يُفهم

من خلال العلم ، يدرجه ضمن الموضوعات التى تجرَّب مباشرة . وكلما كانت تجربة الإنسان أشد حرارة وأصالة ، اتجه إلى أن ينأى بها عن مقولات العلم وقوانينه ، وإلى أن يجعل منها شيئاً فريداً يجل عن الوصف . ولقد قيل الكثير من قبل عن تجربة المتصوف ، وكيف أنها تسمو على الفهم العقلى والمنطق ، ولا يتذوقها إلا من يمر بها . وقيل الكثير أيضاً عن تجربة الحب التى لا تخضع للتحليل ولا تنطبق عليها قاعدة أو قانون ، وإنما هى معاناة أصيلة لا يعرفها إلا من يكابدها . ومثل هذا يقال أيضاً عن تجربة الفنان : فهى تجربة يقتلها التحليل والتشريح العلمى ، وهى علاقة من نوع فريد بين الفنان وموضوعه ، لا سبيل إلى وصفها ، بل إن الوسيلة الوحيدة لمعرفتها هى الممارسة .

ولكن ، ما الذى يميز التجربة والمعاناة ، بالمعنى الذى حددناه ، عن المعرفة العلمية ؟ إن الفارق الحاسم هو أن المعرفة العلمية تفترض نوعاً من التوسط ، على حين أن التجربة مباشرة . فحين يمر المرء بتجربة عاطفية، مثلًا ، يشعر شعوراً مباشراً بالانفعالات المرتبطة بهذه التجربة ، ولا يحتاج إلى أى وسيط لكى يفهم ما يحس به ، بل إنه قد يشوه تجربته ويسىء إليها لو بدأ فى استخدام اللغة فى التعبير عنها ، وحاول أن يصف ما يمر به لشخص ثالث . فالعلاقة هنا مباشرة بين طرفين . أما فى حالة المعرفة العلمية فلا بد من وسيط بين العارف وموضوع معرفته ، وهذا الوسيط قد يكون هو اللغة العادية أو اللغة الرياضية ، أو المفاهيم العلمية المصطلح عليها ، أيا كانت . ويترتب على وجود هذا الوسيط أن المعرفة العلمية قابلة بطبيعتها للتداول ؛ بل إن قيمتها إنما تكمن فى قدرتها على إقناع أكبر عدد من الأذهان ومخاطبتها بلغة مشتركة يفهمها ويقتنع بها الجميع . أما التجربة الفنية فهى فردية ، وإذا أصبحت تجربة متداولة فإن وقعها يغدو مختلفاً فى كل حالة عن الأخرى .

على أن هذا الاختلاف الأساسى لا يعنى بالضرورة أن العلم يدير ظهره

للتجربة الفنية ويستبعدها من قاموسه . ففى حالات معينة يقدم العلم تفسيرات لا يمكن أن تستقيم إلا إذا كانت هذه التجربة ، بكل ما تتصف به من فردانية وأصالة ، مفترضة ضمناً . فعلم النفس مثلاً ، يعترف بدور اللاشعور فى الخلق الفنى ، وحين يحاول أن يقترب من مجال اللاشعور ، مستخدماً لغة شبه علمية ، يذكر إن ما يتم فى اللاشعور هو نوع من « اختمار » الفكرة ، يمهد الطريق لتدفق مفاجئ للإبداع . ولكن الشرط الأساسى لحدوث هذا « الاختمار » ، وهذا النضج البطىء غير الواعى ، هو أن يكون الفنان مهتماً بموضوعه ومنشغلاً به ، وأن تطغى عليه الرغبة فى التعبير عن نفسه من خلال وسيطه الفنى الخاص . فلا يمكن أن يؤدى اللاشعور دوره فى الإعداد لخلق فنى مفاجئ إلا بالنسبة إلى شخص يستغرق الموضوع الفنى قدراً كبيراً من تفكيره الواعى ، ويشغل وقته وجهده به . هذا ما يقوله علم النفس حين يحاول تجاوز نطاق الغموض الذى ظل طويلاً يشوب كل ما يقال عن عملية الإبداع الفنى . ولكن هذا الاهتمام الدائم ، والانشغال الذى لا ينقطع بموضوع معين ، هو ذاته الذى يسميه الفنان تجربة ومعاناة مباشرة . فعلم النفس ، فى بعض اتجاهاته على الأقل ، يفترض وجود تجربة أصيلة لدى الفنان ، ويجعل من هذه التجربة بكل صفاتها المألوفة جزءاً لا يتجزأ من عناصر التفسير الذى يقدمه للإبداع الفنى ومن شأن هذه الحقيقة أن تؤدى إلى تضييق الهوة بين المعالجة العلمية الخالصة للخلق الفنى ، وبين معاملته على أنه تجربة فريدة تأبى الخضوع لمنطق التحليل العلمى .

ولكن ما هى سمات هذه التجربة ، التى يتعين علينا أن نفهم الإبداع الفنى من خلالها ، والتى يبدو أنها ستظل هى المفهوم الرئيسى المستخدم فى هذا المجال طوال فترة غير قصيرة من الزمان ؟

إن المحور الذى يدور حوله أى فهم سليم للتجربة الجمالية ، هو مفهوم الانتباه . فالتجربة الجمالية هى ، قبل كل شىء ، انتباه مستغرق فى موضوع

معين ، ننصرف فيه إلى إدراك القيمة الكامنة فى هذا الموضوع ، ونتلقاها كاملة فى حضورها المباشر . هذا التحديد لطبيعة التجربة الجمالية من خلال فكرة الانتباه يؤدى إلى استبعاد مجموعة من المفاهيم التى ظلت طويلًا ترتبط بهذه التجربة فى أذهان الكثيرين . ومن خلال عملية الاستبعاد هذه يمكننا أن نفهم على نحو أفضل ماهية التجربة الجمالية وعلاقتها بالخلق الفنى .

وأول المفاهيم التى تؤدى الطريقة السابقة فى تحديد التجربة الجمالية إلى استبعادها ، أو على الأقل إزاحتها عن مكانتها المركزية ، هو مفهوم الانفعال . ذلك لأن الكثيرين يتصورون أن الوسيلة الرئيسية لتحديد طبيعة التجربة الجمالية هى تفسيرها من خلال ما تثيره من الانفعال . ولكن الشواهد التجريبية ذاتها تثبت أن الموضوع الفنى الواحد يمكن أن يثير انفعالات متباينة فى أشخاص مختلفين ، وربما فى الشخص الواحد خلال حالاته المختلفة . وهذه الشواهد ذاتها تكشف عن حالات لأشخاص لا يشك أحد فى مكانتهم الفنية ، ولا يكون للانفعال تأثير واضح فى تجاربهم الجمالية . فهناك موسيقيون — قد لا يكونون كثيرين ، ولكنهم موجودون — يؤلفون بلا انفعال ، وهناك شعراء يكتبون بلا انفعال ، دون أن يكون غياب عنصر الانفعال مؤدياً بالضرورة إلى الإقلال من قيمة ما ينتجون . وفى الطرف الآخر يوجد أولئك الذين لا يبحثون فى العمل الفنى إلا عن إثارة انفعالاتهم . وهؤلاء هم الذين لا يرون فى الصفات الموضوعية للعمل الفنى إلا وسيلة رمزية لبعث مشاعر معينة فى النفس ، مما يؤدى بهم إلى عدم الاهتمام بهذه الصفات الموضوعية ، وإلى تركيز اهتمامهم على أنفسهم . أمثال هؤلاء المتذوقين يرتدون دائماً إلى أنفسهم ، وينظرون إلى مرآتهم الداخلية فى الوقت الذى يبدون فيه وكأنهم يتأملون العمل الفنى الخارجى . وما العمل الفنى فى نظرهم إلا ذريعة أو مناسبة لإثارة انفعالاتهم النفسية . وهذا النمط لا يمكن أن يقال عنه إنه قادر على تذوق الفن فى ذاته تذوقاً سليماً ، ومن ثم فهو أشد

عجزاً فى ميدان الإبداع . على أن هذا لا يعنى على الإطلاق أن التجربة الجمالية لا صلة لها بالانفعال . فالانفعال مرتبط بهذه التجربة فى معظم الأحيان ، ولكنه يكون فى هذه الحالة نتيجة للتجربة ، وليس هو المحور الأساسى الذى تدور حوله .

وهناك مفهوم ثان ينبغى استبعاده من مجال التجربة الجمالية ، هو مفهوم الإدراك السلبى ؛ فالذهن أثناء التجربة الجمالية لا يكـون متلقيـاً سلبيـاً للموضوع ؛ يستقبله على ما هو عليه دون أى تدخل من جانبه ، بل إن الذهن يشارك إلى حد غير قليل فى تحديد طريقة إدراكه للقيم الموجودة موضوعياً فى العمل الفنى . ولا يمكن أن توصف حالة التلقى السلبى بأنها هى الحالة المثلى للتذوق فى الفنون ، بل إن الشخص الخبير يعرف أن الفن لغة خاصة تحتاج إلى مران وجهد وفهم ، وتقتضى نوعاً إيجابياً من الانتباه . أما الإدراك السلبى فيندر أن يوصل إلى شىء .

وربما تصور البعض أن تأكيد سمة المشاركة الإيجابية من جانب متلقى الفن ، فى فهم صفات الموضوع الفنى ، يعنى أن هذا المتلقى يضيف من عنده عناصر تزيد من قيمة الموضوع . ولكن الواقع أن القيم التى ينبغى أن نشارك إيجابياً فى إدراكها ، هى — كما قلنا من قبل — القيم « الكامنة » فى الموضوع نفسه . ومعنى ذلك أنه ليس مطلوباً ، ولا مرغوباً ، من متذوق العمل الفنى أن يخرج عن إطار هذا العمل إلى حد تشتيت انتباهه فى أمور خارجة عنه ، يضيفها من معلوماته الخاصة أو من ذكرياته السابقة ، معتقداً أنه يزيد بذلك من قيمة هذا العمل . فالعمل نفسه ينبغى أن يظل محور التجربة الجمالية . وكل ما يخرج عن نطاق العمل لن تكون له قيمة إلا بقدر ما يرتد آخر الأمر إلى العمل نفسه ويلقى ضوءاً عليه .

وهنا يتضح الفارق الأساسى بين نوع الانتباه الذى تتطلبـه التجربـة الجمالية ، ونوع الانتباه الذى نحتاج إليه فى حياتنا اليومية . فهذا النوع الأخير

من الانتباه غالباً ما يكون غير مكتمل ، نكتفي فيه بإدراك وجه واحد من أوجه الموضوعات التي نتعامل معها . فحين أقول إنني رأيت صديقاً يمر أمامي ، قد يكون ما رأيته بالفعل مجرد لون مميز لملابسه ، أو طريقته الخاصة في المشي ، وهذه العناصر البسيطة وحدها تكفي لتحقيق هدف هذا النوع من الإدراك . أما في إدراك العمل الفني فنحن لا نكتفي بهذا الاختزال ، وإنما نستغرق في الموضوع استغراقاً تاماً ، ولا نتخذه مجرد علامة لتحقيق هدف آخر .

وهذا يعني أن التجربة الفنية متجردة عن المنفعة ، وإنها تأمل مقصود لذاته ، لا من أجل أي غرض عملي . صحيح أننا نسمع عن أطماع أو منافسات تدب بين الفنانين ، ونعرف أن الفن يستغل كثيراً لأغراض تجارية . غير أن هذه كلها ظواهر تقع على هامش الفن ولا تنتمي إلى صميمه ، وإذا أصبحت لها السيطرة في حالة فنان معين ، أصبح هذا الفنان في نظرنا مزيفاً مفتقراً إلى الأصالة .

ومع هذا كله ، فلا بد من الاعتراف بأن الوصول إلى حالة من التجرد التام عن المنفعة أو الهدف العملي ، ونسيان الذات من أجل الاستغراق في الموضوع ، والامتناع عن اتخاذ الموضوع الفني وسيلة للعبور إلى موضوعات أخرى تتداعى معه في أذهاننا ، هو في حقيقة الأمر مثل أعلى يصعب تحقيقه . فهو يقتضي اهتماماً وجهداً هائلاً ، وتدريباً طويلاً شاقاً ، ونادراً ما يكون في وسعنا الوصول إليه ، إذ أننا نجد من الأيسر دائماً أن نعود إلى أنفسنا ونتأمل الموضوع الفني من خلال انعكاساته على حالاتنا النفسية ، أو أن نهرب من التركيز على العمل نفسه إلى موضوعات أخرى سبق أن دخلت نطاق تجربتنا وأصبحت مألوفة لدينا ومريحة لنا . وفضلاً عن ذلك فإن هذا التركيز الشديد يبدو في نظر الكثيرين متعارضاً مع هدف التجربة الجمالية . وهو في نظر هؤلاء هدف يرتبط بالترويح عن النفس وتخفيف توتراتها : فكيف يراد مني أن

أركز انتباهي وأضيف مزيداً من الجهد إلى ما أقوم به فعلاً فى حياتى اليومية ، مع أننى أريد من الفن أن يريحنى ، وأن يزيل ما أعانيه من توتر ؟ تلك هى الاعتراضات التى تكمن من وراء المقاومة التى يلقاها كل اتجاه فنى جديد لا يدخل بسهولة فى نطاق تجاربنا المريحة المألوفة . وأبسط رد عليها هو أنها تفترض أن الفن وسيلة لغاية أخرى ، هى الراحة من عناء الحياة ، مع أن الموقف الذى ندافع عنه يعد الفن غاية فى ذاتها ، وتجربة أصيلة لا تُستخدم لخدمة أى غرض آخر .

هذه النظرة إلى التجربة الفنية على أنها غاية فى ذاتها ، يترتب عليها مباشرة القول باستقلال التجربة الجمالية عن سائر التجارب التى نمر بها فى حياتنا المعتادة . غير أن استقلال هذه التجربة ، وكونها فريدة فى نوعها ، لا يعنى على الإطلاق أنها منقطعة الصلة بالحياة . صحيح أنها توصف أحياناً بأنها دخول إلى عالم جديد لا صلة له بعالم الحياة اليومية . وبأنها تخلق عالمها الخيالى الخاص الذى يتسم بأبعاده ومقولاته الفريدة ، والذى لا يكاد يتصل بعالمنا هذا على الإطلاق . غير أن من الواجب ألا نبالغ فى الفصل بين التجربة الفنية وبين الحياة المعتادة ، إذ أن التجربة الفنية ليست آخر الأمر إلا تكثيفاً وإثراء للتجارب الإنسانية بوجه عام . فالفن هو خلاصة الحياة وقد تركزت وتبلورت فى لوحة أو قصيدة أو نغم ، وما يبدو فى نظر البعض فارقاً كبيراً بين التجربة الفنية وتجربة الحياة المعتادة إنما يرجع فى واقع الأمر إلى ما تتسم به الأولى من تركيز شديد ، ومن قدرة على تلخيص الحياة واختزال عناصر كثيرة منها فى عمل عظيم واحد .

ونتيجة لوجود رأيين متعارضين يرى أحدهما الفن منفصلا عن الحياة ويراه الآخر مرتبطاً بها أوثق الارتباط ، أصبح يُنظر إلى الفن تارة على أنه هروب من الحياة وتارة أخرى على أنه أعظم مظاهر الحيوية والإقبال على الحياة فى الإنسان . وأغلب الظن أن السبب الذى عد من أجله الفن هروباً من الحياة ،

هو أنه يكسب الفنان حرية وانطلاقاً لا يجدهما فى حياته الواقعية بما تخضع له من قوانين صارمة . فالفنان يضع لنفسه قوانينه الخاصة ، ثم يخرج عنها كما يشاء . وهو يشكل عالماً لا يخضع إلا لإرادته ، وربما استخدم حريته هذه على سبيل التعويض عن القهر الذى يعانيه فى عالم الواقع . ومن هنا لم يكن من الخطأ القول إن تحرر الفنان وانطلاقه يتناسب تناسباً عكسياً مع تحرر الجو الذى يعيش فيه الفنان : فالقهر الاجتماعى يدفع الفنان إلى مزيد من التحرر والخروج عن القواعد . وعلى الرغم من أن هذه ليست قاعدة عامة ، فإنها تصلح لتعليل ذلك الخروج الزائد عن المألوف ، والتحرر الذى يتخذ غاية لذاته ، الذى يتسم به فن القرن العشرين ، ذلك القرن الذى أصبحت فيه الضغوط الاجتماعية تتحكم فى الإنسان بقوة لم يُعرف لها من قبل نظير . ومع ذلك فإن هذا الهروب من القواعد هو ذاته تعبير عن موقف معين من الحياة ، هو موقف الرفض ، ومن ثم فهو يعد بهذا المعنى تلخيصاً وتركيزاً لما ينبغى عمله إزاء نوع الحياة الذى يعيشه الفنان . وهذا يعود بنا مرة أخرى إلى الحقيقة التى نحرص على تأكيدها فى ختام هذا البحث ، وهى أن فردانية التجربة الفنية لا تعنى استقلالها التام عن الحياة وانفصالها عن المجرى العام للتجربة الإنسانية .

الفهـــرس

رقم الإيداع ٢٢١٦ / ١٩٩١
الترقيم الدولى2 - 0642 - 11 - 977

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

الثمن

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه